DEL ENTE Y DE LA ESENCIA

POR

TOMAS DE AQUINO

COMENTARIOS

POR

FR. TOMAS CAYETANO, O.P.

TRADUCCION DEL LATIN POR

JUAN DAVID GARCIA BACCA



UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

EDICIONES DE LA BIBLIOTECA. CARACAS, 1974

Carátula: LAURA TRIVELLA

ADVERTENCIAS

1) El título original de la obra es "Thomae de Vio, Caietani, Ordinis Praedicatorum in *De Ente et Essentia* D. Thomae Aquinatis *Commentaria*". (Traductor al castellano Juan David García Bacca).

2) El texto latino está tomado de la edición Marietti, Turín, 1934. El texto latino, preparado por M.H. Laurent, O.P., se basa en la edición de 1496, de la que cuidó el mismo Cayetano (1468-1534).

3) El texto del opúsculo de Santo Tomás *De Ente et Essentia* ha sido revisado, para esta traducción, según el texto de dicho opúsculo editado por Marietti (1954), al cuidado de Fr. Raymundo M. Spiazzi, O.P.

4) Las citas se hallan en las notas, abreviadas; en *Bibliografía* se citan por entero, para mayor facilidad del lector.

5) Comparando el texto de la traducción con el original latino, podrá el lector estudioso advertir algunas correcciones, puntuación, etc., que el traductor ha creído ser necesarias para la comprensión del texto latino, y, por tanto, del castellano.

6) Los traductores al castellano de obras latinas, como la presente, disponen de suficiente experiencia y benevolencia para otorgar algo de ellas al traductor de esta obra.

Caracas, 22 de octubre de 1972

BIBLIOGRAFIA

Albertus Magnus (S.), *Opera omnia*, cura et labore A. Borgnet, Parisiis, 1890-1899.

Algazelus, *Logica et Philosophia*, Coloniae, 1506.

Aristóteles, *Opera*, edidit Academia Regia Borussica ex recensione I. Bekkeri, Berolini, 1831-1870. *Opera omnia graece et latine*, edit. Didot (nov. edit.) Parisiis, 1927-1930.

Averroes, *Aristotelis... Opera... Averrois cordubensis in ea opera...* Commentaria, Venetiis, t. I, 1552; t. II-VI, 1550; t. VIII-IX, 1552.

Avicebron, *Fons vitae ex arabico in latinum translatum ab Johanne Hispano et Dominico Gundisalvo*, edic. A. Bauemker, Münster in W., 1892-1895.

Avicena, *Opera... per canonicos* (regulares S. Augustini) *emendata*, Venetiis, 1508.

Bonitz, *Index aristotelicus*, Berolini, 1870.

Bullarium Ordinis Praedicatorum, t. II, Romae, 1730.

Cathala, R., *S. Thomae Aquinatis commentaria en Metaphysicam Aristotelis.*

Denifle, H., Chatelain, E., Chartularium Universitatis Parisiensis, t. I, II, Parisiis, 1889-1891.

Franciscus de Mayronis, *In quatuor libros Sententiarum*, Venetiis, 1520.

Friedberg (Ae.), *Corpus juris canonici*, t. II, Lipsiae, 1881.

Grabmann, M., *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin* (nov. edit.), Münster in. W., 1931.

Johannes de Gandavo (o de Janduno), *Super III libr. De Anima Aristotelis*, Venetiis, 1473.

Moos, J., *S. Thomae de Aquino, commentaria in III Libr. Sententiarum.*

Pelzer, A., Bibliothecae apostolicae Vaticanae... *codices Vaticani latini*, t. II, Pars I, Romae, 1931.

Pirotta, A., *S. Thomae de Aquino, commentarium en Aristotelis librum De Anima.*

Roland-Gosselin, M.D., *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Kain, 1926.

Simplicius, *Commentationes accuratissimae in Praedicamenta Aristotelis*, Venetiis, 1567.

Therÿ, G., "L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle", en *Acta hebdomadeae augustinianae-thomistae*, Taurini-Romae, 1931.

Thomas de Aquino, *Opera omnia.. studio et labore E. Fretté et P. Maré*, Parisiis, Vivès, 1871-1879. *Scriptum super Sententiarum* (Libr. III), edit. F. Moos, Parisiis, 1933. *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, edit. R. Cathala, Taurini, 1926. *In Aristotelis librum De Anima, commentarium*. Edit. A. Pirotta, Taurini, 1924.

Trombeta, A., *Quaestiones metaphysicales seu Opus in Metaphysicam Aristotelis*, Venetiis, 1500.

Vivès, Cf. *S. Thomae de Aquino opera omnia.*

PROEMIO

[*TEXTO*]

Puesto que pequeño error en el principio es grande al final, según el Filósofo, libro primero De coelo et mundo;[1] *y puesto que ente y esencia son lo que primero concibe el entendimiento, como dice Avicena (en* Metaphysica*);*[2] *por eso, primero, a fin de que no nos acontezca errar por ignorarlos, expliquemos en qué está su dificultad diciendo qué significan los nombres de "esencia" y "ente", cómo están siendo en diferentes cosas, y cómo se han respecto de los intencionales lógicos, a saber: géneros, especies y diferencias.*

[*COMENTARIO*]

1. Esta insigne obra se divide en dos partes principales: *proemio* y *tratado*, que comienza con: "Hay que saber que", etc.

En el *proemio*, guardando las normas de la arte Retórica, hace el autor tres cosas: *Primera*, captar la benevolencia de los oyentes, mostrando su utilidad y necesidad, por esta razón: quien yerre respecto de los principios de todos los inteligibles errará mucho más respecto de otras cosas; *mas* quien yerra respecto de *esencia* y *ente* yerra respecto de los principios de todos los inteligibles; *luego* quien yerre respecto de *esencia* y *ente* errará mucho más respecto de otras cosas. *Por tanto:* es útil y necesario dar las nociones de *esencia* y *ente*, para evitar

1 Aristóteles, *De Coelo*, A 271 b 8 (Didot, libr. I, c. 5n 2). Véase Com. de Santo Tomás, L.I.1.9; Vivès, XXLI, 34.

2. Avicena, *Metaphys.* I, c.6; edic. cit., fol. 72 r.

múltiples errores que de su ignorancia provienen. La prueba de la razón de la premisa mayor, sobreentendida, está tomada de *I Coeli* (text. com. XXXIII). La menor se prueba por la autoridad de Avicena (I de su *Metaphys.*, cap. VI).

Para evidencia de la mayor y de su prueba, sépase que, por ser un principio, pequeño en cantidad, por eso un error en el principio se llama pequeño; mas porque un principio es grande en virtud —ya que contiene virtualmente todos los principiados—, por eso error pequeño en el principio hácese grande al final, pues crece el error, al dilatarse el principio en sus principiados, cual es patente en el principio de una bifurcación; pequeña desviación en ella lleva, con el proceso, a gran distancia.

[CUESTION I]

[*Si ente es lo primeramente conocido según orden y vía de origen*]

2. Para la evidencia de la menor propongamos la duda, ya trillada en este punto, a saber, si "ente" es lo primeramente conocido por nuestro entendimiento según el orden de origen.

En esta cuestión haré *cinco* cosas:

Primera: se declarará en qué consiste la dificultad de la cuestión.

Segunda: se pondrá la opinión de Escoto con sus fundamentos.

Tercera: se pondrá la opinión de Santo Tomás, y a la vez se impugnará la opinión de Escoto.

Cuarta: se argüirá contra las afirmaciones de Santo Tomás y se responderá.

Quinta: se satisfará a los argumentos principales.

3. *En cuanto a lo primero* hase de notar que lo universal —cognoscible tan sólo por el entendimiento, como suponemos— tiene doble totalidad, pues es un "todo" definible y es un "todo" universal. Estas totalidades se diferencian triplemente: *Primero*, porque la totalidad definible se funda sobre la actualidad de la cosa; mas la totalidad universal se funda sobre su virtud o potestad. *Segundo*, porque aquélla se ordena a lo superior, si lo tuviera; empero ésta, a lo inferior. *Tercero*, porque aquélla es naturalmente prior a ésta; y a la manera como el universal mismo tiene doble totalidad, tiene también doble conocimiento confuso, y doble distinto.

Primer conocimiento confuso es aquel por el que se lo conoce en cuanto todo definible, mas no resolviéndolo en partes definientes.

Segundo conocimiento confuso es aquel por el que se lo conoce en cuanto todo universal, mas no componiéndolo con partes subordinadas.

Primer conocimiento distinto es aquel por el que se conoce al universal como todo definible, mas resolviéndolo en cada una de las partes de su definición, y se corresponde este conocimiento con el primer confuso.

Segundo conocimiento distinto es aquel por el que se lo conoce en cuanto todo universal, mas componiéndolo con sus partes subordinadas; y se corresponde con el segundo confuso. *Se diferencian* entre sí los dos conocimientos confusos, de tres maneras: *Primera*, porque el primer conocimiento considera su objeto como un todo definible; mas el segundo, como todo universal. *Segunda*, porque el primero no es compatible de ninguna manera con una noticia distinta del mismo en cuanto es un todo definible, ya que en esto no se le opone. Pongo por caso: ignoro las especies de animal, pero conozco qué es "animal". *Tercera*, porque el primer conocimiento es prior al segundo; por todo lo cual establezco una diferencia en palabras: llámese al primero conocimiento *confuso actual;* y al segundo, noticia *confusa virtual;* y con razón, ya que por el primer conocimiento se conoce confusamente lo que actualmente se encuentra en el objeto; mas por el segundo se conoce confusamente lo que está virtualmente incluido en el objeto.

Por otra parte: los dos conocimientos distintos se diferencian entre sí también de tres maneras: *Primero*, porque por el primer conocimiento se penetra en la cosa, en cuanto todo definible, mas por el segundo, en cuanto todo universal. *Segundo*, porque el primero es compatible en un cierto conocimiento confuso virtual del mismo objeto, a saber: porque en esto no le es opuesto; empero, el segundo no es compatible con ninguna confusión, ya que conocer "animal" en sus especies no es compatible con ignorar qué es en sí "animal"; y de ésta se sigue una tercera diferencia, a saber: que el segundo conocimiento distinto implica al primero; mas no al revés. Por lo cual establezco también aquí una diferencia en palabras: llámese al primer conocimiento noticia *distinta actual;* al segundo, noticia *distinta virtual;* y con razón, porque por el primero se penetra la cosa según lo que, en estado de acto, se halla en ella; por el segundo se conoce la cosa en lo que virtualmente se incluye en ella.

De lo cual saco, primero, las *definiciones* de estas cuatro clases de conocimiento, y después sus mutuas *combinaciones*. Y puesto que la privación se conoce y define por su positivo, por esto, comenzando por los conocimientos distintos, se dice que conocimiento distinto actual es aquel por el que se penetra lo que actualmente se halla en el objeto. Conocimiento confuso actual es aquel por el que, sin tal penetración, se conoce lo que actualmente se halla en el objeto. Conocimiento distinto virtual es aquel que penetra el objeto en lo que virtualmente se incluye en él. Conocimiento confuso virtual es aquel por el que no se conoce perfectamente al objeto en lo que virtualmente incluye.

Estas son las coordinaciones entre tales conocimientos: *primera*, entre los conocimientos confusos actuales; *segunda*, entre los confusos virtuales; *tercera*, entre los distintos actuales; *cuarta*, entre los distintos virtuales. En la *primera* entran el conocimiento por el que se conoce a "sustancia" en sí misma, mas no penetrándola; y el conocimiento por el que se conoce a "cuerpo", en cuanto cuerpo, y en cuanto cuerpo animado, así en bulto, y "animal" en bulto, y "hombre" así en bulto; siempre sin penetración, esto es: sin llegar a tener una razón formal, clara y resolutiva. En la *tercera* entran los conocimientos opuestos a los dichos, a saber: los que conocen quiditativamente o *qué es* sustancia en cuanto tal, cuerpo en cuanto tal, animal, hombre en cuanto tales. En la *segunda* entran los conocimientos por los que se conoce a sustancia, cuerpo, cuerpo animado y animal, pero sin componerlos con sus inferiores. En la *cuarta* entran los conocimientos opuestos a éstos, a saber: en los que "sustancia" se compone con conocimiento perfecto con sus inferiores, a saber: cual se compone un todo universal con sus partes; y parecidamente se compenetra a cuerpo con sus partes subordinadas, y así de lo demás.

Empero, cual es patente por lo dicho, la clase de los conocimientos confusos actuales es, según orden de originación, prior a los demás; así que lo primeramente conocido, según el orden de conocimiento confuso actual, será simplemente lo primeramente conocido; así que, al investigar ahora cuál sea simplemente lo primero conocido por nuestro entendimiento según orden de originación, no dudamos sino de qué sea lo primero conocido según orden de conocimiento confuso actual.

La dificultad, pues, que se interpone entre nosotros y Escoto consiste en esto: si dentro del orden de conocimiento confuso actual, y según el orden de originación, lo primeramente conocido es el ente, o una especie especialísima.

En lo cual se echa de ver el error de Antonio Trombeta,[3] quien, al tratar de esta cuestión, aduce la opinión de Santo Tomás (I part., q. LXXXV, art. 3); empero, Santo Tomás no hace en dicho lugar ninguna comparación entre conocimientos confusos actuales, de los que se trata exclusivamente aquí, sino que compara allí entre sí los conocimientos distintos actuales; comparó además el conocimiento distinto actual de un objeto superior, respecto de un distinto virtual; comparó además el conocimiento confuso virtual de un superior con su distinto virtual; y comparó el conocimiento confuso actual con el distinto actual del mismo objeto, como es claro, para quien quiera verlo. Esto respecto de lo primero.

4. *En cuanto a lo segundo*, Escoto (I Sent., dist. III, q.2) establece la conclusión: lo primeramente conocido con conocimiento confuso actual es aquella especie especialísima cuyo singular comience por mover de más eficaz manera al sentido, y lo prueba por tres razones: *Primera:* las causas naturales, no impedidas, producen primero que todo el efecto más perfecto que puedan ante todo producir; es evidente, porque obran según lo supremo de su potencia. *Ahora bien:* los agentes que colaboran para el primer acto del entendimiento son causas naturales no impedidas; *luego* producen, en primer lugar, el efecto más perfecto que entonces pueden producir. *Ahora bien*, tal efecto no es otro que el concepto actual confuso de una especie especialísima; *luego* etc. Se prueba este último aserto porque si tal concepto, es decir: el perfectísimo, fuera un concepto de algo más común, se seguiría que jamás tales agentes podrían producir un concepto de especie especialísima. Se tiene la consecuencia, porque jasmás potencia alguna puede hacer un efecto más perfecto que su efecto perfectísimo. *Ahora bien:* el concepto de especie especialísima es más perfecto que un concepto más común, cual es más perfecto el todo que su parte. Y se confirma, añade Antonio Trombeta, porque cuando hay dos agentes naturales, igualmente próximos a un paciente, debidamente dispuesto, el agente más actual predomina sobre el menos actual en obrar sobre el paciente. *Ahora bien:* las razones objetales de la especie especialísima y de cualquiera superior están en este caso, a saber: que la especie especialísima es más actual; *luego*, la especie especialísima produce su efecto antes que el género.

La segunda razón es ésta: los términos metafisicales o universalísimos son realmente conocidos en último lugar según el

3. Trombeta, A., *Quaestiones Metaphysicales*, ad. I. libr. Arist., quaest. X, edic. cit., fol. 11 r sg.

orden de aprendizaje. Se saca claramente de Avicena[4] (I *Metaph.*, cap. III), donde dice que la metafísica es la ciencia última según orden de aprendizaje. *Ahora bien:* los términos metafisicales son universalísimos. *Luego*, los más universales no son los en realidad primeramente conocidos. Y se confirma, dice Antonio Trombeta, porque respecto de nosotros el orden de las ciencias se establece según el orden de lo cognoscible para nosotros; si, pues, la metafísica es, respecto de nosotros, la ciencia última; *luego*, sus términos serán también los conocidos en último lugar por nosotros.

La tercera razón es ésta: si antes del concepto de "especie" se hubieran de concebir otros más universales, en tal caso, suponiendo al sentido en estado de acto y al entendimiento libre, pudiera pasar mucho tiempo antes de que el entendimiento conociera "especie". Tiénese la consecuencia, porque entre predicado supremo e ínfimo hay muchos intermedios.

En cuarto lugar arguye Antonio Trombeta en favor de lo mismo: se conoce antes que nada lo que es de más fácil abstracción. *Ahora bien:* la especie especialísima es facilísima de abstraer; *luego*, la especie especialísima es conocida la primera.

Se prueba la mayor, porque, dado que el entendimiento no entiende sino abstrayendo, tal como se haya respecto de abstraer se habrá respecto de entender. La menor se aclara porque abstraer de semejantes es más fácil que abstraer de desemejantes; mas los individuos de una especie de los que se abstrae la especie, son más semejantes entre sí que las especies entre sí, de las que se abstrae el género, o cualquiera universal superior.

Quinto, es conocido ante todo por el entendimiento aquel universal cuyo singular mueva más fuertemente al sentido. *Ahora bien:* un singular de una especie especialísima mueve al sentido más fuertemente que un singular de cualquier concepto superior; *luego*, lo primero que conoce el entendimiento es una especie especialísima.

La mayor es evidente, porque nuestro conocimiento intelectivo nace del sensitivo. La menor se prueba de dos maneras: *primero*, el sentido es movido por lo singular; *luego* es máximamente movido por lo máximamente singular (según la regla de los *Tópicos:* de simplemente a simplemente). *Ahora bien:* lo máximamente singular es el singular de una especie especialísima, porque está determinado no tan sólo en la determinación de singularidad, sino además en la de una naturaleza determinada, y ya no más determinable por otra naturaleza, lo que no conviene

4. Avicena, *Metaph.*, *loc. cit.* edic. cit., fol. 71v.

a individuos de naturalezas superiores, *luego*, etc. En *segundo* lugar se prueba la misma menor así: un singular más en acto mueve más fuertemente al sentido. *Ahora bien:* un singular de especie especialísima está más en acto, porque es más perfecto, ya que se sobreañade a otros singulares; *luego* un singular de especie especialísima mueve más fuertemente. *Sexto*, es primeramente conocido lo más compuesto; la especie especialísima es más compuesta que todo lo superior; *luego* la especie especialísima dase a conocer antes que todo lo superior. La mayor se toma del Comentador[5] (I *Phys.*, comm. III). La menor, de Porfirio,[6] quien dice que la especie es más abundante en notas que el género. Y esto respecto de lo segundo.

5. *En cuanto a lo tercero* se establecen *dos conclusiones*. Primera, el ente concretado en quididad sensible es lo primeramente conocido con conocimiento confuso actual. *Antes* de probar esta conclusión se hacen dos más. *Primera*, declararé el nombre que hace de sujeto de la conclusión, a saber: qué se dice con eso de "ente concretado en quididad sensible". *Segunda*, se declarará algo, presupuesto por la conclusión misma.

Acerca de lo primero: sépase que "ente" puede hacer de término de un acto del entendimiento en tres condiciones. *Primero*, en cuanto sometido a esa condición que es la abstracción *total*, no solamente, digo, de los singulares, sino de especies y géneros. *Segundo*, en cuanto sometido a esotra condición que es la abstracción formal, parecidamente, de especies y géneros. *Tercero*, no sometido a ninguna de estas condiciones, mas abstraído de los singulares. Del primer modo "ente" no pertenece a esta cuestión, porque, tomado "ente" de este modo, es un todo universal, y nosotros estamos hablando de conocimiento confuso actual, no de virtual. Del segundo modo "ente" es término metafisical, y tal vez esto no se haya hecho claro ni a los más doctos varones. Del tercer modo "ente" es lo primeramente conocido, y llámaselo "ente conocido en una quididad sensible", porque no está separado, por ninguna de las abstracciones dichas, de la quididad genérica o específica.

Para entenderlo más plenamente nótese que, así como hay doble composición, a saber: de *forma con materia*, y de *todo con partes*, así hay *doble* abstracción por obra del entendimiento, a saber: una por la que lo formal es abstraído de sus partes subjetales. Según la primera, la cantidad es abstraída de la materia sensible; por virtud de la segunda, animal se abstrae de

5. Averroes, *loc. cit.* t. IV, fol. 4 v. Cf. Santo Tomás, *In Phys.* LI, L; Vives, XXII. 294.

6. Porfirio, *Isagoge*, c. 2 (alias a 3: "de Specie").

buey y león. Llamo a la primera abstracción *formal*; a la segunda, abstracción *total*, porque lo abstraído por la primera abstracción es cual forma, respecto de aquello de que se lo abstrae. Mas lo abstraído por la segunda abstracción se ha como todo universal, respecto de aquello de que se lo abstrae.

Estas dos abstracciones se diferencian cuádruplemente.

Primero, porque en la abstracción *formal* son completos ambos conceptos: el abstraído y aquel de que se abstrae, es decir: el formal y el material; y lo son tanto que uno no incluye al otro; así línea, en lo de ser línea, posee una definición completa que no incluye materia sensible. Y a la inversa: la materia de una línea sensible posee una definición perfecta que no incluye algo de línea, en cuanto línea. En caso contrario las definiciones naturales abstraerían de material sensible. Mas en la abstracción *total* no resultan completos aparte ambos conceptos, tanto que uno no incluye al otro; sino es completo uno solo de ellos, a saber: aquel de que abstrae; ya que cuando abstraigo animal de hombre no se escinden mutuamente los conceptos de hombre y animal, sino es tan sólo el concepto de animal el que no incluye el de hombre; puesto que hombre no es inteligible sin animal. El fundamento de esta diferencia se halla en que la abstracción total se hace considerando algo que entra en la razón misma del inferior, mas removiendo, es decir, no considerando algo que entra en la razón de ese mismo inferior; así se abstrae animal de hombre, por considerar el entendimiento en hombre lo de animal y no lo de racional, aunque ambos conceptos entren en la razón de hombre. Empero la abstracción formal no se hace por considerar algo que entre en la razón de línea, sino, más bien, por separar lo que entra en la razón de forma de lo que pertenece a la razón de materia, y, a la inversa, como lo pone de manifiesto el ejemplo dado.

Segundo, se diferencian porque por virtud de la abstracción *formal* surgen en lo abstraído actualidad, distinción e inteligibilidad. Pero en la abstracción *total* origínase en lo abstraído la confusión de la potencialidad y una menor inteligibilidad.

Se diferencian en *tercer* lugar porque en la abstracción *formal* cuanto algo es más abstraído resulta ser más patente en su misma naturaleza. Empero en la abstracción *total* cuanto algo es más abstraído, tanto más patente resulta respecto de nosotros. El fundamento de estas diferencias se halla en que la abstracción *formal* se hace por separación de materiales potenciales y parecidos; mas la abstracción *total* se hace por separación de las actualidades específicas, respecto de las cuales cuanto algo es

más abstracto resulta ser más potencial, ya que el género contiene sólo potencialmente a sus inferiores; y es tanto menos inteligible, ya que el acto es, de por sí, más patente que la potencia (VI *Metaph.*, texto com. II). [7a]

Se diferencian en *cuarto* lugar, porque según los diversos modos de abstracción *formal* se diversifican las ciencias especulativas, como se ve por el VI *Metaph.* [7b] (al principio). Empero la abstracción *total* es común a toda ciencia; por lo cual lo metafisical, en cuanto tal, no se compara a lo natural como un todo universal con sus partes subordinadas, sino como lo formal a lo material, así también lo metafísico; porque aunque los grados metafisicales sean más universales que los otros —y puedan compararse a ellos cual si fueran éstos partes subordinadas, ya que a ambos pueden aplicarse ambas abstracciones—, sin embargo, en la medida en que se hallan sometidos a la consideración metafisical, no hacen de universales respecto de lo natural, sino son formas, siendo lo natural su material. Lo cual es digno de gran atención. Queda, pues, patente cómo "ente" tiene, a veces, abstracción formal, a saber: cuando se lo toma prescindiendo de las demás razones genéricas y específicas; y cómo posee otras veces, abstracción total, a saber: cuando se lo considera cual todo universal que incluye potencialmente los demás géneros y especies. Puede además quedar en claro lo que intentamos: cómo "ente" está siendo concretado con quididad sensible, a saber: cuando no se base en ninguna de esas dos abstracciones, sino que se lo mire en una quididad sensible, abstraída de los singulares, mas sin ninguna separación; y así queda de manifiesto qué significa esa denominación de "ente concretado en quididad sensible".

Mas lo que presupone la conclusión es que "ente" puede ser conocido con conocimiento actual confuso, lo que niegan los escotistas al sostener que no puede ser conocido con conocimiento actual confuso, sino tan sólo con distinto. Y lo prueban así: lo que tiene concepto simplemente simple no puede ser conocido con conocimiento confuso actual; "ente" tiene concepto simple: *luego*. . . La mayor es clara, porque el conocimiento confuso actual se verifica cuando el entendimiento versa sobre el objeto en lo que incluye en estado de acto, sin saber resolverlo en sus partes de razón. Mas en lo que posee concepto simplemente simple no cabe que el entendimiento mire algo *sí* y

7a. Aristóteles, *Metaphys.* E. 10, 25b, 28-10, 26 a 28 (Didot, libr. V c. 1, n. 4-9). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VI, 1.1. *(passim)*. Vivès, XXIV, 590 y sg., Cathala, n. 1144 y sg.

7b. *Id.*

algo no, —en semejante caso tal concepto sería compuesto. La menor es clara: porque el concepto de "ente" es irresoluble.

Para que se vea que la conclusión no presupone algo falso, y además quede patente la insuficiencia de esta razón, adviértase que, así como no entra en la razón del conocimiento distinto actual el que el objeto sea conocido mediante resolución en partes racionales, como es patente en el caso del conocer "ente" distintamente, —sin que entre en la razón de tal conocimiento el que el entendimiento penetre el objeto en todo lo que en estado de acto se hallare en él, tanto que se haga esto mediante resolución del objeto en partes de razón, como que se haga, por decirlo así, con una intuición clara del objeto simple—; parecidamente no entra en la razón del conocimiento confuso actual el que el entendimiento entienda el objeto en algo, y lo ignore en algo; sino que basta con que el entendimiento tienda hacia el objeto en lo que tiene de acto, y no penetre en su actualidad; así que la razón del conocimiento confuso actual consiste en que el entendimiento se trate con el objeto en lo que éste tenga en estado de acto, mas no en penetrarlo. Que esto suceda porque el objeto es resoluble en muchos conceptos o por otra razón, resulta accidental respecto del conocimiento confuso actual. Y así la razón de Escoto se apoya en una mayor falsa, y la prueba peca de falso consecuente, ya que concluye negativamente de inferior a su superior: de la negación de un modo de conocimiento confuso a una negación de todos los modos.

Y que esto sea así, y que "ente", al igual que cualquiera cosa simplemente simple, pueda ser conocido con conocimiento confuso actual, lo pruebo de esta manera: siempre que el entendimiento se trate con ente concibiéndolo con un acto, mas no sabiendo separar "ente" de sustancia y accidente, tiene entonces del ente conocimiento confuso actual.

Ahora bien: así es como se comporta el entendimiento de muchos hombres; *luego*, etc. La mayor se declara así: porque, cuando el entendimiento se trata en acto con ente, y no obstante no sabe separar su razón propia de las razones propias de sustancia y accidente, o tiene de él conocimiento confuso o distinto. No, distinto, porque es efecto inseparable de conocimiento distinto saber de la diferencia de su objeto respecto de los demás; *luego*, confuso; y como ha quedado establecido que tal conocimiento es actual, *se sigue* que es conocimiento confuso actual.

La experiencia enseña la menor: vemos que muchos, aun ejercitados durante largos años en los estudios, no saben distinguir la razón propia de "ente" de las de sustancia y accidente; que no conozcan el concepto actual de "ente" fuera fatuidad decirlo y contrasentido, ya que ven ente en lo que tiene en sí en acto, y lo captan todo; mas, por no comprenderlo totalmente, no saben separarlo de otros conceptos. Permanece, pues, sólido el presupuesto de nuestra conclusión, y es falso que a "ente" se lo conozca tan sólo con conocimiento actual distinto.

Queda por probar la conclusión que, en cuanto a su primera parte, nos viene de Santo Tomás y de Avicena, cuando dicen que "ente" es lo primero que se imprime en nuestro entendimiento. La conclusión se prueba así: el concepto más imperfecto de todos es el primero según orden de originación. *Ahora bien:* el concepto actual confuso de ente es el concepto más imperfecto de todos; *luego* es el primero según orden de origen. La mayor es clara: porque lo más imperfecto es prior según orden de generación (IX *Metaph.*, text. com. XV).[8] La menor es evidente de por sí: porque como cualquier otro concepto añade algo al de ente, es más perfecto que él, cual lo es el todo respecto de la parte.

Responde Antonio Trombeta: ya que la perfección de un concepto es doble: perfección *objetal* y perfección *evidencial*, será más perfecto objetalmente aquel concepto que tenga un objeto positivamente más perfecto; pero será más perfecto evidencialmente aquel concepto cuyo objeto incluya menos cosas, —sácase de Aristóteles (proemio a la *Metafísica*). Luego si en el argumento se trata de perfección objetal, la mayor es falsa, y la menor verdadera; mas si de perfección evidencial, la mayor es verdadera, y la menor, falsa.

Contradigo, y pruebo que la menor es verdadera, si se habla de perfección evidencial, ya que el concepto actual confuso de ente es imperfectísimo, en cuanto a evidencia. El más inevidente de todos es aquel concepto que, puesto en el entendimiento, deja al entendimiento más lejos del conocimiento de todos los demás conceptos que cualquier otro que en él se ponga. Tal es el concepto actual confuso de ente, pues el entendimiento que lo tiene dista de conocer otros más que teniendo cualquier otro concepto; *luego* el concepto actual confuso de ente es el más inevidente de todos. La mayor es clara, porque la evidencia de un concepto, siendo como es perfección propia del entendimiento, cuanto mayor sea tanto mayor proximidad le dará para conocer otros, sobre todo porque el entendimiento procede naturalmente de lo evidente a lo inevidente. Se prueba la menor: siempre que haya dos concep-

8. Aristóteles, *Metaph.* Θ 1050 a 4 (Didot, libr. VIII, c. d. nb). Cf. Com. de Santo Tomás, L. IX. 1. 8 (alias 1. 4); Vivès, XXV, 84; Cathala, n. 1856.

tos, de los que uno incluye actualmente al otro, y no al revés, el entendimiento que tenga al que actualmente incluye al otro se halla más próximamente dispuesto para conocerlo, que al revés; de este modo se ha respecto de los demás conceptos el de ente: que no los incluye, mas los otros lo incluyen actualmente; *luego* el entendimiento, aun teniendo el concepto de ente, dista más del conocimiento de los otros que teniendo cualquier otro concepto. Y lo confirma Escoto mismo al decir que lo entendido en acto, aunque sea parcialmente, está tan próximo al entendimiento que no lo puede estar más. Lo que se aduce, tomado del proemio de la *Metafísica*, a saber: que la evidencia se mide según el menor número de notas que encierra el objeto, no viene a propósito, porque la certeza de que se habla no es certeza objetal; mientras que nosotros hablamos de la evidencia por parte del entendimiento, ya que desde tales evidencias y certezas procede el entendimiento hacia lo inevidente e incierto para él.

El segundo lugar se prueba la misma conclusión así: el conocimiento de los primeros principios es el primer conocimiento complejo; *luego* el conocimiento de "ente" es el primer conocimiento incomplejo. El antecedente es claro, porque conocimiento que proviene de la naturaleza precede al que proviene de la industria; y porque es algo conocido de todos, aun en la infancia; y porque es un presupuesto para cualquier aprendizaje; así se dice en I *Post.*[9] Se prueba la consecuencia porque, siendo "ente" un término con que se compone el primer principio, si ente no fuere lo primeramente conocido, y lo fuere otro concepto, el entendimiento podría hacer otra composición, aun sin tener noticia del principio, etc.

Se arguye contra la posición misma de Escoto: la especie especialísima no es un objeto simplemente confusísimo; *luego* su conocimiento actual confuso no es el simplemente primero, y consiguientemente no es ella lo primeramente conocido. Se confirma la consecuencia, aun por lo que dice la posición adversa: que la especie especialísima es lo primeramente conocido, precisamente porque es confusísima. El antecedente se prueba así: el género es más confuso que la especie, *luego* la especie no es lo más confuso. Una vez más, la consecuencia es clara: se prueba el antecedente: es más confuso lo que contiene muchas cosas; el género incluye más que la especie, —así animal contiene más que hombre; *luego*, etc.

Responden que hay un doble "contener": uno *actual*, otro *potencial*; y que es más confuso lo que contiene actualmente muchas cosas; y no lo que contiene potencialmente. *Ahora bien:*

9. Aristóteles, *An. Post.* A. 71 a 17 (Didot, libr. I, c. 1, n. 5-6).

el género contiene muchas cosas en potencia, mas especie las contiene en acto; y por ello la especie es más confusa. En contra: lo que contiene muchas cosas sin orden es más confuso que lo que contiene muchas con orden; *es así que* lo que contiene en acto muchas cosas las contiene ordenadamente, ya que la especie contiene ordenadamente las partes definientes; mas lo que contiene en potencia contiene muchas cosas sin orden; *luego* lo que contiene muchas en potencia es más confuso.

Responde Antonio Trombeta: el género contiene ordenadamente a las especies, y no sin orden, ya que no las mira sino por el intermedio de las diferencias que son muy ordenadas.

Contra ello: el género contiene especies y diferencias, no en acto, sino en potencia; como dice Porfirio;[10] *luego* las contiene indistintamente.

Se confirma la consecuencia: porque es el acto el que distingue (VII *Metaph.*, text. com. XLIX);[11] la potencia contiene indistintamente; *luego* no ordenadamente. Se confirma la consecuencia: porque "orden" resulta inimaginable sin distinción (por grande que sea la licencia para fingir). Mas lo que dijo, a saber: que el género no se refiere a las especies sino por medio de las diferencias ordenadas, no ayuda nada, porque el género contiene sin orden no sólo a las especies, sino además a las diferencias ordenadas entre sí, como queda probado.

Adviértase aquí que la confusión no es secuela de contener muchos, como fingen los escotistas; que, así, fuera el universo lo máximamente confuso; es secuela, más bien, de contener muchos sin orden; de donde viene el proverbio: "donde pluralidad sin orden, allí confusión", etc.

La segunda conclusión es ésta: entre los conceptos actuales confusos de los predicados quiditativos no hay un orden esencial de origen.

Se prueba así: siempre que haya algunos conceptos esencialmente ordenados según orden de origen, es imposible que se engendren los extremos sin engendrarse los medios. Es de por sí patente; pues, en otro caso, no habría entre ellos orden esencial de origen. *Ahora bien:* tenemos de hecho conceptos confusos actuales de conceptos extremos sin los de los medios; *luego* no hay entre ellos orden esencial de origen. La experiencia declara la menor, porque experimentamos concebir hombre y sustancia;

10. Porfirio, *Isagoge*, c. I (alias c.6).
11. Aristóteles, *Metaph.* Z 1039 a 7 (Didot, libr. VI, c. 13, n. 8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VIII, 1.13, Vivès, XXV, 26; Cathala, n. 1588-1589.

y, sin embargo, ignoramos los intermedios no sólo distinta sino aun confusamente, ya que carecemos de los conceptos propios por los que se dirija actualmente hacia ellos el acumen del entendimiento, y no tan sólo no sabemos resolverlos en sus partes definientes. Y porque esta razón me convence, no aduzco otra. Con lo cual queda en claro el defecto de los escotistas que dicen haber un orden esencial entre los conceptos confusos; no pueden disolver la razón dicha.

Contra esto se objetará inmediatamente así: entre los conceptos confusos actuales de superior e inferior no hay orden esencial de origen; *luego* tanto se puede engendrar primero el concepto de especie especialísima como el de ente, lo que va contra la primera conclusión. Se confirma esta consecuencia, porque un orden no esencial no es necesario, y se puede variar.

Respondo a esto negando la consecuencia. Aunque no haya orden esencial entre todos los conceptos confusos, hay tal orden entre el concepto de ente y cualquier otro. Y esto no es arbitrario: porque el concepto de ente es una cierta forma generalísima del entendimiento, al modo que la forma de corporeidad es forma generalísima de la materia misma. De aquí que, así como hay orden esencial entre la forma de corporeidad y las demás, pero no lo hay entre las otras formas, así pasa entre el concepto de ente y los demás; pero no entre los otros; ya que, después del concepto de ente, se puede concebir cualquier otro, sea el de sustancia o el de accidente, especie o género. Además: el concepto de ente es concepto casi natural al entendimiento mismo; al modo que lo es el conocimiento del primer principio; ya que, apenas se presenta, todos conocen ente; y por ello está bien que sea prior esencialmente a los demás, a la manera como, universalmente, un acto natural precede a los que sean completamente extraños; mas no corre igual razón para los demás conceptos entre sí. Y esto, a lo tercero.

6. *En cuanto a lo cuarto*, porque Antonio Trombeta[12] impugna algunas afirmaciones del Santo Doctor en I parte (q. LXXXV, art. 3), donde trae el orden del conocimiento intelectual, según procedimientos aristotélicos, por eso aduzco su impugnación, y la solvento. *Son cinco las afirmaciones contra las que arguye; Primero*, el entendimiento versa sobre lo universal y, ante todo, sobre lo más universal. *Segundo*, nuestro entendimiento procede de potencia a acto, *Tercero*, el conocimiento de

12. Trombeta, A., *Quaest. metaph.*, in I libr. Arist. Quaest. X, ed. cit., fol. 11 r. y sig.

las cosas en universal es conocimiento imperfecto. *Cuarto*, el conocimiento en universal es conocimiento *según-en-qué*, y en potencia. *Quinto*, el sentido, partiendo de potencia hacia acto, conoce lo más común priormente a lo menos común. *Contra lo primero* arguye así: Santo Tomás sostiene que todo lo que haya en una cosa y según su naturaleza es singular; añado otra proposición, a saber: lo que precede al acto de entender es real. Y ahora digo así: todo lo que hay en una cosa es singular: lo que se entiende en la primera intelección está en la cosa; *luego* todo lo que se entiende en la primera intelección es singular; *luego* no puede entender de manera más universal. La mayor es de Santo Tomás: la menor se aclara por el segundo supuesto, que se prueba de cuatro maneras: ya porque el ente de razón es posterior al acto de comparación del entendimiento, ya porque tal objeto es causa de un ente real, a saber: del acto primero de entender; ya porque tal acto primero se refiere al objeto con una relación real que tiene un término real; ya porque tal primer acto depende del objeto como de medida; empero el ente real no depende del ente de razón.

A esto respondo que la mayor puede tener doble sentido. El primero es: todo lo que hay en una cosa es singular, esto es: todo lo que hay en una cosa es singularidad; y de esta manera es falsa; porque hay en Sortes no tan sólo singularidad sino humanidad y animalidad. El segundo sentido es: todo lo que hay en una cosa es singular, es decir: todo lo que tiene una cosa está singularizado. Y de este modo tal afirmación es verísima entre los peripatéticos; si, pues, el argumento ha de tener tres términos, la mayor es falsa en el primer sentido. En el segundo sentido se concede el argumento entero, ya que el ente primeramente conocido no tiene existencia real sino en los singulares. Cuánta verdad tenga lo que añade se verá más adelante. *Contra la segunda* afirmación, a saber: "nuestro entendimiento pasa de potencia a acto", se arguye: tal proposición la asume Santo Tomás para probar aquella conclusión, a saber: "que lo más universal se entiende priormente". Esta proposición o no viene a propósito o es simplemente falsa, porque, si da a entender que el entendimiento comienza por entender algo en potencia antes que en acto, es verdadera, pero no viene a propósito, pues concedo que el entendimiento entiende la especie especializada antes en potencia que en acto; mas de esto no se saca el que entienda género antes que especie. Si se quiere dar a entender que el entendimiento pasa de potencia a acto, esto es: de noticia imperfecta a perfecta, no es esta proposición universalmente verdadera, como es patente en el caso de pasar de una noticia de las premisas a la de las conclusiones y de la noticia de la causa a

la del efecto. Por lo cual resulta claro que es falso lo de que el entendimiento llega a un acto imperfecto antes que a uno perfecto, porque el aire iluminado no es iluminado por el sol primero imperfecta, después perfectamente; parecidamente el entendimiento recibe antes el acto que el hábito; y, sin embargo, el acto es más perfecto que el hábito; así que para que esta proposición sea verdadera convendría probar que hay orden esencial entre acto incompleto y acto completo.

A esto respondo que Santo Tomás no entiende esa proposición de ninguno de esos modos, sino precisamente de éste: el entendimiento, saliendo del estado de potencia para llegar al de un acto último perfecto, teniendo que pasar por muchos actos intermedios, llega a un acto imperfecto antes que al perfecto; y esta proposición se saca de VIII *Phys.*[13] (tex. com. LVIII) y de IX *Metaph.*[14] (text. com. XV) y en el libro II *De partibus animalium*,[15] a saber: que lo prior en el proceso de generación es más imperfecto. Subsúmase, pues, bajo tal mayor la menor, a saber: nuestro entendimiento sale de potencia hacia acto último perfecto —sea, por caso, el conocimiento de una especie especialísima— teniendo que pasar por muchos actos intermedios; *luego* llega al acto imperfecto antes que al perfecto. La menor es evidente porque todos conceden que los conocimientos de los géneros son actos intermedios; y así concluye la razón de que conocemos distintamente lo más universal antes que lo menos universal, que es lo que intentaba el beato Tomás. Empero, Trombeta se engañó al creer que Santo Tomás hablaba de conocimientos confusos actuales, cuando, como se dijo, habla del conocimiento virtual confuso de la especie, y del distinto de ella y del género. Al conocimiento distinto actual del género se lo llama allí confuso del mismo género y de las especies porque en tal conocimiento se conocen confusamente especies y poder del género. A lo que se añade contra esta proposición: "el entendimiento procede de noticia imperfecta a perfecta", digo que esta proposición es verdadera universalísimamente, si se la entiende. Para su inteligencia, y solución de todas las objeciones, advierte, *primero*, que el proceso de naturaleza y entendimiento es doble: uno, según el orden de generación solamente; otro, según orden de generación y de causalidad eficiente y final. El primer proceso se da cuando entre los términos y los medios no

13. Aristóteles, *Phys.* Θ 261 a 13 (Didot, libr. VIII, c. 7, n. 5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VIII, 1.14; Vivès, XXII, 674-675.
14. Aristóteles, *Metaph.* Θ 1050 a 4 (Didot, libr. VIII, c.d. n.6). Cf. Com. de Santo Tomás, L. IX, 1.8 (alias 1.4); Vivès, XXV, 84; Cathala, n. 1856.
15. Aristóteles, *De Part. An.* B 646 a 24 (Didot, libr. II, c.1).

se interpone más prioridad y posterioridad que la de según generación. Se da el segundo cuando, además de tal prioridad, se encuentra en él algo que es prior con prioridad de causa eficiente o final.

Advierte en segundo lugar que una cosa es más perfecta que otra de dos maneras, a saber: *simplemente* y *según-en-qué*. Es compatible el que algo sea simplemente —es decir: según su naturaleza— más perfecto que otro, con que, no obstante eso, sea según alguna otra condición más imperfecto que él; al modo que la sustancia material es simplemente más perfecta que el accidente, respecto del cual, no obstante ello, es *según-en-qué* más imperfecta; en cuanto que es actuada por él. Digo, pues, que tanto naturaleza como entendimiento pasan —únicamente durante el proceso de generación— de imperfecto simplemente a perfecto simplemente, ya que el orden de generación pertenece al género de causa material, —que así "animal" se engendra antes que "hombre", como se dice en el libro *De animalibus*.[16] Mas en el segundo proceso se va de imperfecto —no simplemente, sino *según-en-qué*— a más perfecto *según-cómo*, que así la sustancia es prior en generación que el accidente, además de ser prior por causalidad final, ya que es fin de él, y a veces agente. Consta, no obstante, de que es ella, *según-en-qué*, más imperfecta que el accidente por cuanto está en potencia respecto de él, y participa de la causalidad material.

A la primera objeción se dice, pues, que las premisas no son priores a la conclusión tan sólo según orden de generación, sino además en el orden de causalidad eficiente, como se dice en II *Phys.*[17] (text. com. XXXI) en otra lectura (como lo testifica allí Santo Tomás)[18] y puede colegirse de I *Poster.*[19] así que basta con que la noticia de las premisas sea imperfecta *según-en-qué;* por lo cual se las coloca también en el género de causa material (I *Phys.*, *ibid.*) y V *Metaph.* text. com. II.[20]

Lo mismo digo a la segunda objeción respecto del proceso de la noticia de causa a efecto. Lo del aire iluminado no viene a propósito, porque la iluminación no es sucesiva; mas son sucesivos los conceptos de género y especie. Es además falso que el

16. Aristóteles, *De Generat. An.*, libr. II, c. 3; Cf. Santo Tomás, I P., q. XVIII, art. 2, ad 2.
17. Aristóteles, *Phys.* B 195 a 15 (Didot, libr. II, c. 3, n.5).
18. Santo Tomás, *In Phys.* L. II, 1,5; Vivès, XXII, 353.
19. Santo Tomás, *In Post. Anal.* L. I, 1.2; Vivès, XXII, 109.
20. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1013 b 16 (Didot, libr. IV, c.2, n.6). Cf. Santo Tomás, L.V, 1.3 (alias 1.2); Vivès, XXIV, 517-518; Cathala, n. 778.

acto que procede al hábito sea simplemente más perfecto que el hábito, aunque esto sea verdadero respecto del acto procedente del hábito mismo; mas tal acto es posterior al hábito. En cuanto al orden esencial del concepto genérico al específico, quedó bastante claro por lo dicho respecto del conocimiento distinto,— así que no hay por qué elaborarlo más.

Contra lo tercero a saber: que conocimiento de algo en un universal es conocimiento imperfecto, arguye Trombeta así: la demostración universal es más potente que la demostración particular; *luego* el conocimiento de algo en un universal, que es lo que se adquiere por la demostración universal, es más potente que el conocimiento particular.

A esto digo que el argumento peca por falacia de equívoco en ese término "universal". Aristóteles llama "demostración universal" a aquella por cuya virtud se llega a conocer lo apropiado a su sujeto; y esto vale tanto de lo apropiado a géneros como a especies. Y pretende decir que aquella noticia que adquirimos por una demostración que demuestre lo apropiado a su sujeto primario es más potente que aquella que se hace mediante una demostración en la que se demuestre lo apropiado a una parte subordinada del sujeto primario. Mas nosotros decimos que conocer "hombre" en animal es conocer hombre más imperfectamente que conocer hombre en sí mismo; y a esto llamamos conocimiento en un universal. Queda, pues, en claro para cualquier inteligencia el que nuestras afirmaciones no contradicen a Aristóteles, ya que una cosa es decir: "*A* está siendo conocido en un universal" y otra, "*A* se demuestra con demostración universal". En el primer caso *A* no es conocido en sí mismo, sino en un su superior; en el segundo, *A* es conocido en sí mismo, o sea: en su sujeto primario.

Contra lo cuarto, a saber: noticia de algo en un universal es noticia "*según-en-qué*" y en potencia, ya que en un universal se entiende a los particulares con una cierta confusión, de lo que se sigue: *luego* noticia *de algo en un universal es noticia confusa.*

Contra esto: es nula aquella prueba que procede según la falacia de equívoco; la prueba dada es tal; *luego,* etc. Se declara la menor: porque una cosa es hablar de noticia actual de un objeto, y otra hablar de noticia virtual de todo aquello que en ella se incluye. Porque, aunque la noticia virtual de los particulares en un universal esté siendo confusa, sin embargo la noticia actual del mismo universal está siendo distinta; y porque de lo que de hecho está confundido en un objeto proviene la confusión de la noticia, ya que la noticia se especifica por el objeto y lo que le es intrínseco, tal noticia no debe llamarse confusa, sino distinta.

A esto digo que Trombeta no entiende a Santo Tomás, quien afirma que la noticia distinta de "animal", en cuanto es un todo definible, es noticia confusa de "animal", en cuanto es un todo universal; y consecuentemente es noticia confusa de las especies; y por tanto no hay aquí equívoco alguno. Admitimos, pues, que esa noticia por medio de la cual el entendimiento se dirige a "animal" mismo, en cuanto universal, y no a sus especies, es noticia confusa de "animal", en cuanto es un todo universal, y no tan sólo es noticia confusa de sus especies. Esto es lo que expresamente dice allí Santo Tomás. Pasa, pues, que, a la vez, "animal" es algo conocido distinta y confusamente, aunque de diversa manera, como acaba de decirse. Lo que añade Trombeta: que tal noticia no debe llamarse "confusa", es falso; y se demuestra porque confusión actual es menor que potencial. Lo que en último lugar se añade: que la noticia se especifica por el objeto y sus intrinsicidades, no viene a propósito, porque confusión y distinción no son especies de conocimiento; en caso contrario conocimiento confuso y distinto del mismo objeto no serían de la misma especie; en cuyo caso la noticia no se especificaría por el objeto; *luego* lo admitido implica contradicción con lo propuesto. *Contra lo quinto,* a saber: "que el sentido, al salir de potencia hacia acto, conoce lo más común antes que lo menos común", se arguye así: el sentido no conoce sino lo singular; *luego* no conoce primeramente lo más común. Pero, si dijeres que "el sentido no conoce lo más común en sí, sino que preconoce lo singular de manera más común, replico en contra: o conoce al singular de manera más común de modo que la singularidad sea razón de conocerlo, o que la naturaleza común sea la razón de conocerlo. No hay que decir lo primero, como es claro; lo segundo no pueden decirlo los tomistas, porque en tal caso la naturaleza sería razón moviente del sentido.

Contra lo cual se arguye así: no es razón moviente aquello que es idéntico real y racionalmente con aquel a que repugna razón moviente. *Ahora bien:* la naturaleza común es idéntica real y racionalmente con la singularidad, a la que repugna razón moviente; *luego,* etc. Se prueba la menor: porque naturaleza y singularidad no se distinguen realmente —no por naturaleza de la cosa, según tú— ni racionalmente. Y lo pruebo: porque la distinción de razón sigue al acto del entendimiento; *mas,* anteriormente a tal acto, no hay ningún otro acto del entendimiento.

Y se confirma: porque un acto real no depende de un ente de razón. *Ahora bien:* la sensación es un acto real; *luego* no depende de un ente de razón. *Ahora bien:* el objeto sensible, que tenga en sí una distinción de razón, o es un ente de razón o es un agregado de ente real y de razón; *luego,* etc.

Y se confirma la razón principal, así: cosas que son íntegra y realmente indistintas, si una de ellas hace de término de alguna acción real, la otra hará también de término de esa misma acción. *Ahora bien:* tales son la naturaleza más común y la menos común; *luego*, etc., suponiendo siempre la debida aproximación al sentido.

Se confirma además: el mismo sentido conoce primero lo que primero le presente la especie sensible. *Ahora bien:* la especie sensible le presenta primero un singular de especie especialísima, interpuesta la distancia debida; *luego*, etc. *Se prueba la menor:* la especie sensible presenta primeramente un objeto bajo la razón, según la cual se imprime en el sentido. *Ahora bien:* el sentido es impreso por el objeto bajo la razón de naturaleza específica, tanto porque ella es más actual y perfecta, como porque la especie sensible es semejanza natural, causada por el objeto, y que la representa adecuadamente en esa razón que le compete más esencialmente; *luego* la especie sensible representa al objeto bajo esa razón que le compete más esencial y perfectamente, más que bajo otra que le competa remota y menos principalmente.

A esto se responde que la respuesta allí dada es buena y correcta.

A la impugnación digo: que tal naturaleza —pongo por caso "color", y no naturaleza común, esto es: color común— es la razón moviente.

A la improbación, se niega la menor, con sus dos partes; porque, según Santo Tomás (1 P., q. III., art. 3), en las cosas materiales se distinguen realmente naturaleza y singularidad; en cuanto a la distinción de razón, aunque de hecho siga a la sensación, fundamentalmente la antecede, y esto basta.

A la confirmación se dice ante todo: que el objeto sensible que dé fundamento a una distinción de razón no es por eso sólo ni ente de razón, ni un agregado de ente real y de ente de razón, ya que una distinción de razón con fundamento real no añade nada a la cosa. Dícese en segundo lugar: la sensación no es causada por la distinción que haya en una naturaleza, sino por la naturaleza misma que tiene tal estado; y, por ello, aun dado que tal distinción fuese un ente de razón, nada se seguiría de ello; porque color, en cuanto distinto de su singularidad, no mueve al sentido, sino muévelo color en cuanto color, en cuya razón no entran ni distinción ni adunación.

A la otra confirmación se dice que la mayor es falsa, referida a las acciones que no ponen nada en sus términos, como

es el caso de las acciones inmanentes, ya que puedo entender la sabiduría de Dios, sin entender su bondad.

A las demás confirmaciones advierto que no dice Santo Tomás que el sentido conozca siempre lo más común antes que lo menos común. Sus palabras son éstas: "Y porque el sentido va de potencia a acto, lo mismo que el entendimiento, por eso el orden de conocimiento es también el mismo en el sentido; y así primeramente discernimos por el sentido lo más común antes que lo menos común, —tanto según lugar como según tiempo".[21]

De las cuales palabras no se saca sino tan sólo el que el sentido conoce, según lugar y tiempo, primero lo singular más común; mas no se saca de ellas el que siempre pase así. De modo que dichos argumentos no van contra Santo Tomás, aunque, por otra parte, no concluyen; pues es falso que la especie sensible presente primero un singular de especie especialísima; y la prueba aducida es falsa, a saber: que la especie sensible es, ante todo, impresa por el objeto, de suyo y primario, del sentido. Al revés: la especie especialísima no es objeto primario de ningún sentido, como es patente recorriéndolos; por lo cual la especie visible es impresa, primeramente, en el sentido por lo visible, en cuanto color, pero no por lo visible en cuanto que es blanco o negro.

Y no obsta el que blancura sea mayor acto que color, porque esto no basta, sino que se requiere el que sea objeto primario de la potencia. Y no es verdadero lo que asume, a saber: que a la naturaleza sensible le es más esencial la naturaleza especialísima que la naturaleza genérica. Más aún: a este visible, en cuanto visible, le es más esencial "color" que blancura o negrura; lo que es patente, porque, desaparecidas blancura o negrura, lo visible permanece tal, mas no al revés. Y esto en cuanto a lo cuarto.

7. *En cuanto a lo quinto* se responde por su orden a los argumentos aducidos.

Y *al primero*, se niega lo asumido en último lugar, a saber: que el concepto específico es el efecto más perfecto que pueden desde el principio producir los agentes sobre el entendimiento. Digo, pues, que el concepto de ente es el más perfecto que entonces pueden producir; y aún, que, por entonces, no pueden producir ningún otro más perfecto. Y cuando se argumenta en contra diciendo que, en tal caso, jamás se produciría un concepto específico, digo que no vale la consecuencia. Para

21. Cf. Santo Tomás, *Sum. Theol.* I P., q. LXXXV, art. 2, *in corp.*

probar lo dicho se dice: que ninguna potencia puede producir un efecto más perfecto que el simplemente más perfecto suyo; mas que cualquiera potencia puede producir un efecto más perfecto que el más perfecto que pudo producir en cualquier momento anterior, porque éste es tan sólo perfectísimo "según-cómo". Ejemplo: la potencia generativa de león no puede producir un efecto más perfecto que león, porque tal es su efecto simplemente más perfecto; empero puede producir un efecto más perfecto que el producido al principio de la acción; porque tal efecto fue el más perfecto que entonces pudo producir.

A la confirmación se dice: la menor es falsa; porque el entendimiento en estado de pura potencia no se halla igualmente dispuesto para un concepto específico como para el de ser, no precisamente por causa de alguna disposición contraria, sino por razón del orden entre conceptos generalísimos y especiales; a la manera como la materia primera, prescindiendo de toda disposición contraria, no está igualmente dispuesta respecto de las formas específicas que a la de corporeidad; sino que ha de comenzar por recibir la forma de corporeidad, a causa del orden de la forma general para con las especiales; por lo cual suele decirse que el entendimiento está indispuesto privativa y no contrariamente.

A lo segundo, la respuesta está clara según lo dicho; porque los términos metafisicales, en cuanto tales, no son, según nosotros, lo primeramente conocido, pues los términos metafisicales son abstraídos por abstracción formal. Mas nosotros decimos que lo primeramente conocido es lo significado por ese término de "ente concretado en quididad sensible".

A lo tercero digo que no hay necesidad de que, en cada formación de un concepto específico, haya que formar de antemano, caso por caso, el concepto confuso de ente, sino que basta con que ente haya sido conocido antes que todos ellos, ya que en él se los concibe virtualmente a todos. Se dice algo más: que como según nosotros no hay un orden esencial entre esos conceptos confusos, no hay necesidad de que se interponga tanto tiempo.

A lo cuarto se dice que la especie especialísima no es más fácil de abstraer que ente, si se habla de la abstracción requerida a propósito. Porque a la manera como para el concepto confuso de especie especialísima se requiere y basta con una doble abstracción —una por obra del entendimiento agente, a saber: la que separa los singulares; otra, por un acto del entendimiento posible, a saber: intuir actualmente la especie, y no intuir actualmente el género—, parecidamente, para el concepto confuso actual de ente es necesaria doble abstracción: la primera

prescinde de los particulares, y se verifica cuando el entendimiento agente abstrae cualquier especie; la otra hácela el entendimiento posible por concebir ente, no concibiendo actualmente lo demás que actualmente haya en cualquiera quididad que primero se le presente. Así que es tan grande y tan fácil la abstracción de ente dicha como la abstracción de especie especialísima. Más aún; dicha abstracción de ente es más fácil, porque es realmente más fácil concebir lo anterior sin lo posterior que al revés. Por lo cual queda patente que la abstracción de que habla el argumento no es necesaria para el conocimiento confuso.

A lo quinto digo que la menor es falsa; y, respecto de su prueba, se niega la consecuencia, porque el sentido no es movido por lo singular en cuanto es singular, pues ese modo de argüir no se tiene, según la regla de los *Tópicos*, sino cuando el predicado conviene al sujeto según lo que propiamente es él mismo; así Santo Tomás en III *Contra Gentiles* (cap. CXXXIX); lo que sucede en el caso propuesto; porque este color, en cuanto es éste, no mueve a la vista, sino muévela en cuanto color.

A la segunda prueba se dice que la mayor asumida no es universalmente verdadera, porque lo colorado mueve a la vista más que esto negro, ya que mueve desde más remotamente, porque un agente corporal parece obrar tanto más fuertemente cuanto obra en algo más remoto.

Se dice en segundo lugar que muchos singulares imperfectos mueven al sentido más fuertemente que uno más actual y más perfecto; y porque todos los singulares son singulares de ente, por eso la cogitativa del niño, en que ha de surgir conocimiento nuevo, es movida por los singulares de ente más que por los singulares de esta especie; y puesto que el entendimiento recibe el universal sacándolo de muchos singulares, como se dice en *I Post.*[22] y en el proemio de la *Metaph.*[23] por eso se conoce ente antes que especie. Y según esto, se responde al argumento: que la mayor es verdadera, suponiendo igual lo demás, mas no cuando haya alguna disparidad, que es lo pasa en el caso propuesto: que hay algo preponderante, ya que muchos singulares de ente tienen más peso que pocos singulares de una especie, al modo que mil hombres, no demasiado fuertes, tiran más que diez fuertes.

A lo sexto se dice que la mayor es simplemente falsa. Y a la autoridad del Filósofo se añade que, primero, el texto del

22. Aristóteles, *Anal. Post.* A. 88 a 2 (Didot, libr. I, c. 31, n.5).
23. Aristóteles, *Metaph.* A. 981 a 2 (Didot, libr. I, C.2, n.4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. 1, 1.25; Vivès, XXIV, 345; Cathala, n.45-46.

Comentador está corrompido, y hay que leer en él "confuso" y no "compuesto". Para salvar al Comentador digamos en segundo lugar que el compuesto, en cuanto tal y no absolutamente, está más patente que sus componentes. Por lo cual conozco "hombre" confusamente antes que sus partes definientes en cuanto tales; mas, absolutamente, conozco priormente lo más universal. Con lo cual queda en claro la verdad de la menor, aprobada por la autoridad de Avicena.

8. Después capta la benevolencia de los oyentes; explana la dificultad de lo que se va a decir, y propone qué se indica con el nombre de esencia y de ente, y de qué modo se hallen en las diversas cosas, y de qué modo se hallan respecto de los intencionales lógicos. No es pequeña la dificultad de todo esto, como lo testifica la diversidad de opiniones, porque lo máximamente universal es lo más difícil de conocer, como se dice en I *Metaph.*[24]

Acerca de este punto nota que, al modo como el quid de una cosa es la quididad de la cosa, así el quid del nombre es la quididad del nombre. Mas como "nombre" denota esencialmente lo que pasa objetivamente en el alma, así en I *Perihermeneías*,[25] no tiene más quididad sino la de ser signo de alguna cosa entendida o cogitada. Empero "signo", en cuanto tal, refiérese a lo significado. Así que conocer el quid de nombre no es sino conocer en qué tal nombre tiene la relación de signo a significado. Mas tal conocimiento puede adquirirse mediante accidentes de lo significado, o por notas comunes, por esenciales, por señas y cualesquiera otros modos, a la manera que, preguntándole a un griego el quid del nombre "ánthropos", si nos lo señala con el dedo, percibiremos el quid de tal nombre; y parecidamente de otros casos. Pero si preguntamos por el quid de una cosa hay que designar lo que le conviene en el primer modo de perseidad adecuada. Y en esto consiste la diferencia esencial entre el "quid de nombre" y el "quid de cosa", a saber: que el quid de nombre es una relación del nombre con lo designado; mas el quid de la cosa es la esencia de la cosa referida o significada. Y de esta diferencia se siguen todas las demás que suelen traerse, por ejemplo: que el quid de nombre, nombra no entes, complejos, que son tales por cosas accidentales, por comunes o extrañas. Empero el quid de una cosa lo es de entes incomplejos, y es de lo propio y esencial. La relación de una palabra puede tener por

24. Aristóteles, *Metaph.* A 982 a 23 (Didot, libr. II, c.2, n.4). Cf. Santo Tomás, Com. L.I, 1.2; Vivès, XXIV 345; Cathala, n.45-46.

25. Aristoteles, *Perihermen.* 16 a 3 (Didot, c.1, n.2). Cf. Com. de Santo Tomás, L. I, 1.2; Vivès, XXII, 4.5.

término no entes en la naturaleza de las cosas y cosas complejas, y declaradas por notas accidentales y parecidas; mas la esencia de una cosa verifícase en entes incomplejos y declárase por lo propio y esencial.

[*TEXTO*]

Pero porque hemos de recibir el conocimiento de lo simple por medio de lo compuesto, y llegar a lo prior por lo posterior, a fin de que, comenzando por lo más fácil, el aprendizaje resulte más seguro, hay que proceder de la significación de ente a la significación de esencia.

[*COMENTARIO*]

En esta tercera parte del proemio capta el autor la atención de los oyentes, y propone el orden de lo que se va a decir, con esta conclusión: "hay que proceder de ente a esencia". Y lo prueba de dos maneras. *Primera:* hay que proceder de lo compuesto a lo simple. *Es así que* ente es un cierto compuesto; y esencia es un cierto simple; *luego* hay que proceder de ente a esencia. *Segunda:* hay que proceder de lo posterior a lo prior. *Es así que* ente es posterior a esencia; *luego* hay que proceder de ente a esencia. La mayor de ambas razones se prueba, porque hay que comenzar por lo más fácil; por otra parte, lo compuesto y posterior nos es más fácil que lo simple.

Respecto de la menor nótese que ente, como se dirá más adelante, indica "lo que tiene ser"; mas "lo que tiene ser" contiene en sí esencia. Mas "esencia" indica lo que aporta consigo la definición, como se dirá; y la definición nada dice respecto de existir o no existir; *luego*, respecto de esencia, *ente* comprende en sí ambas cosas, a saber: *esencia* y *existir;* mientras que *esencia* abarca sólo una de las dos; y por ello se dice que ente es, respecto de esencia, compuesto.

En cuanto a la menor de la segunda razón sépase que cuando decimos "se ha de proceder partiendo de lo posterior", se entiende de lo posterior por naturaleza, mas anterior respecto de nosotros; porque nos es innato el camino que va de lo más patente para nosotros a lo más desconocido por naturaleza, como se dice en I *Phys.*[26] (texto com. II). Se prueba la menor de la segunda razón, porque lo compuesto es posterior a los componentes; y ente, como se acaba de decir, es un compuesto, respecto de esencia.

26. Aristóteles, *Phys.* A 184 a 16 (Didot, libr. I, c.1, n.2) Cf. Com. de Santo Tomás, L.I, 1.1; Vivès, XXII. 294.

CAPITULO PRIMERO

[*TEXTO*]

Hay que saber que, como dice el Filósofo en el V de los Metaph.[27] *"ente de por sí" se dice de dos modos; uno, en cuanto ente se divide en los diez géneros; otro, en cuanto "ente" indica la verdad de las proposiciones. La diferencia entre ambos modos consiste en que, en el segundo modo, puede llamarse "ente" todo aquello de que pueda formarse una proposición afirmativa, aunque no ponga nada en la cosa; de este modo las privaciones y las negaciones se llaman "entes"; y decimos que la afirmación "es" contraria a la negación, y que la ceguera "está siendo" en el ojo. Mas del primer modo, no puede decirse que algo sea ente, a no ser que ponga algo en la cosa; así que, según este primer modo, ceguera y parecidos no son entes. Así que el nombre de "esencia" no se toma de ente, dicho en el segundo modo, porque de este modo hay entes que no tienen esencia, como es patente en las privaciones; sino que se toma "esencia" de ente, dicho del primer modo; por lo cual el Comentador dice en ese mismo lugar:*[28] *Ente, dicho del primer modo, indica la sustancia de la cosa.*

[*COMENTARIO*]

9. *Aquí comienza el tratado, dividido en dos partes.* En la *primera* se declara qué significan el nombre de ente y el de esencia. En la *segunda*, cómo esencia se halla en diversos entes de diversas maneras. *La parte primera* comprende un capítulo; la *segunda*, seis. Y así el tratado entero está integrado por siete

27. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1017 a 221 (Didot, c.7, n.1), Cf. Com. de Santo Tomás, L.V. 1.9 (alias 1.7); Vivès, CCIV, 539-540; Cathala, n. 889.

28. Averroes, *In Metaph.* L. V, com. 14; edic. cit., t. VIII, fol. 55v.

capítulos. De ellos, el primero, que es el que tenemos entre manos, contiene tres partes; en la primera se declara qué significa el nombre de "ente"; en la segunda, qué el de "esencia"; en la tercera se señala la diferencia entre los nombres de la esencia misma.

Lo primero que se declara con tal división es que "ente de por sí" se dice de dos modos; primero, en cuanto se divide en los diez géneros; segundo, en cuanto indica la verdad de las proposiciones, que es como lo dice Aristóteles[29] (V *Metaphy.*, text. com. XIV). Habla el autor de "ente de por sí", a diferencia de "ente por accidente", que es un agregado de cosas de diversos géneros, —como "hombre blanco". Acerca de lo cual véase V *Metaph.*[30] (text. com. XIV). E indica que ente, en el primer modo, y ente, en el segundo, *se diferencian de tres modos. Primero*, porque ente, en el primer modo, se predica tan sólo de cosas que estén en los diez géneros. Mas ente, en el segundo modo, se predica de todo aquello que pueda ser sujeto de una proposición afirmativa. Se diferencian, en segundo lugar, en que ente, en el primer modo, es aquel compuesto del que anteriormente dijimos que de alguna manera contiene en sí mismo esencia y existencia. Empero ente, en el segundo modo, no es tal compuesto, ya que algo es, de esta manera, ente que no tiene esencia alguna, —cual una negación o una quimera. Y de esto se sigue la *tercera diferencia:* de ente, según el primer modo, se toma, como de compuesto más claro, el nombre de esencia; mas no, de ente en el segundo modo.

En cuanto a la primera diferencia adviértase primero que "verdad" de una proposición —que es lo propio de ente, significado en el primer modo— no es otra cosa que una composición hecha en la segunda operación del entendimiento, conformado con el objeto. Verbi gratia en "Sortes es ciego", eso de "es" no indica inherencia de ceguera en Sortes; ya que ceguera carece de inherencia, ya que "inherir" es propio de accidentes reales; sino indica una composición hecha por el entendimiento que, mediante ella, se adecua a sí mismo con el objeto, a saber: con Sortes, en cuanto carente de virtud visiva; por lo cual en V *Metaph.*, en otra lectura, se dice que eso de que "ente" indique la verdad de una proposición indica nada más que la proposición es verdadera. Más adelante se verá qué sea la primera significación de "ente".

29. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1017 a 22 (Didot, libr. IV, c.7, n.1). Cf. Com. de Santo Tomás, L.V, 1.9 (alias 1.7); Vivès XXIV, 539-540; Cathala, n.889.

30. *Id.*

Adviértase en segundo lugar que Sortes *es* ciego independientemente de que lo considera un entendimiento; y que, por considerarlo un entendimiento, no se hace ni más ni menos ciego, sin embargo la ceguera, no considerada por ningún entendimiento, no tiene realidad alguna en Sortes, porque valen simultáneamente ambas cosas. Y se declara así: que Sortes *sea* ciego, tomado propiamente, no equivale a que Sortes tenga alguna realidad sustancial o accidental, porque Sortes resulta ciego por la sola ausencia de virtud visiva, ausencia que nada añade a Sortes; por lo cual ceguera no pone realidad alguna en Sortes. Y porque, independientemente de toda consideración del entendimiento, no hay virtud visiva en Sortes, Sortes *es* realmente ciego, aunque no lo considere ningún entendimiento.

Acontece dudar en este punto por no percibir correctamente que ser ciego no es ser algo, sino tan sólo carecer de virtud visiva. Ejemplo: una nave carece de capitán, aunque ningún entendimiento lo considere; mas "ausencia de capitán" no pone en la nave ningún ser sustancial o accidental; que, pues, "la nave está sin capitán", no es algo real fuera del alma, sino es eso: "que no está siendo capitaneada". No obstante, privaciones y negaciones adquieren ser y hácense entes porque el entendimiento, al entender las privaciones por sus positivos y las negaciones por sus afirmaciones, forma en sí mismo una cierta imagen de la cosa en cuanto carente de algo. Verbi gratia: cuando el entendimiento forma en sí una cierta imagen de nave carente de capitán —imagen que es esta proposición mental: "la nave está sin capitán"—, la no presencia de capitán es algo fuera del alma, mas no pone nada en ella; surge un ente porque el entendimiento hace de tal proposición algo así como término de su acto, y puesto que tal término está siendo en el alma, y no tiene ningún otro ser, se sigue que tales negaciones y privaciones están siendo entes tan sólo objetivamente en el alma; y por esto su ser no es otra cosa que ser entendidas, que es el único modo como los entes de razón tienen ser.

Acerca de la *tercera diferencia* se ha de advertir que, siendo los nombres signos de los conceptos, según el orden de concepción es el orden de nominación; por lo cual, habiendo llegado a saber qué es "esencia", mediante ente tomado del primer modo —ya que así, como compuesto, nos es más conocido—, de esa manera el nombre de esencia proviene de ente.

[*TEXTO*]

Y porque, como se dijo, "ente", así tomado, se divide en los diez géneros, "esencia" ha de indicar algo común a todas las

naturalezas, ya que, por ellas, los diversos entes se colocan en los diversos géneros y especies, al modo que humanidad es esencia de hombre, y así de otros.

[COMENTARIO]

10. En esta segunda parte se declara qué se da a entender con el nombre "esencia", mediante la siguiente conclusión: "Esencia" significa algo común a todas las naturalezas de todos los entes. E insinúa el autor esta declaración: al modo que "ente" indica algo común a todos los existentes, así "esencia", ya que de "ente" se toma, indica algo común a todos los géneros y especies; y al modo que "ente" indica *lo que* está existiendo en cualquier género y cualquiera especie, así "esencia" ha de indicar aquello *por lo que* algo está siendo en cualquier género y en cualquiera especie. Se han, pues, ente y esencia como *lo que* y *por lo que*.

Ahora bien: son las naturalezas de las cosas aquello *por lo que* las cosas se colocan en géneros y especies; *por tanto* "esencia" indica algo común a todas las naturalezas de las cosas; *por lo cual*, así como "ente" se predica de hombre, buey y semejantes, que son *lo que* está existiendo en los géneros, así "esencia" se predica de humanidad, bondad, que son aquello *por lo que* las cosas se colocan en géneros. *Luego* por el nombre "esencia" se entiende la naturaleza de la cosa, al modo que por el nombre de "ente" se entiende aquello que tiene tal naturaleza.

[CUESTION II]

[Si ente y esencia indican mediata, o inmediatamente, los predicamentos mismos o sus naturalezas]

11. Acerca de este punto levántase una duda, muy difícil: si ente y esencia indican, de manera inmediata, o bien de mediata, los predicamentos mismos o sus naturalezas.

Respecto de esta duda haré *tres* cosas:

Primera: declarar el título de la cuestión.

Segunda: aducir la opinión de Escoto, e impugnarla.

Tercera: exponer la doctrina de Santo Tomás.

12. *Respecto de lo primero* sépase que "indicar mediatamente" es, en este caso, indicar algo mediante algo superior, al modo que "animal" indica sus especies mediatamente, a saber: mediante la naturaleza sensible; porque "animal" no indica hombre sino en cuanto "hombre" es sustancia animal sensible. Indicar de "manera inmediata" es indicar algo, no por medio de alguna otra naturaleza o realidad superior, sino, ante todo, por sí mismo, al modo que "animal" indica "grado sensitivo" o realidad sensitiva, de manera inmediata, como es patente. Se pone, pues, en duda si "ente" indica algún grado o alguna realidad abstraíble de las naturalezas predicamentales, común a ellas, como lo es un superior esencial respecto de sus inferiores; y, de ser así, indicaría mediatamente los predicamentos; o bien si indica inmediatamente las naturalezas predicamentales mismas. Esto en cuanto a lo primero.

13. *En cuanto a lo segundo*, Escoto, como se colige de I *Sent.* (dist. III, q. 1 y 3, y dist. VIII, q. 2), opina que "ente" indica mediatamente los diez predicamentos. Imagina que, de cualesquiera semejantes, puede abstraerse una realidad objetal común y prior a ellos; y así porque sustancia y accidente tienen semejanza en eso de ser "ente", puede abstraerse de ellos una razón objetal, común y prior tanto a sustancia como a accidente, que es lo indicado con el nombre de "ente". Para que se entienda mejor, expongo difusamente el proceso de estas abstracciones. Puesto que "Sortes" conviene con "Platón" en humanidad, y no con Brunelo, puede abstraerse de ellos "humanidad", cual común y prior que ellos; y como "hombre" conviene con Brunelo en sensibilidad, y no con la planta, puede abstraerse de ellos "animalidad", común y prior que ellos; y como "animal" conviene con "planta" en vegetabilidad, y no con piedra, puede abstraerse de ellos "vida", común y prior que ellos; a su vez, como vivo conviene con piedra en corporeidad, y no con inteligencia, puede abstraerse de ellos "corporeidad", común y prior a ellos; a su vez, como cuerpo conviene con inteligencia en sustancialidad, y no con accidentes, puede abstraerse de ellos "sustancialidad", común y prior a ellos; a su vez, como sustancia conviene con accidente en entidad real, y no con entes de razón, puede abstraerse de ellos "entidad", común y prior a ellos; y puesto que ya la realidad última abstraíble es precisamente la indicada inmediatamente por "ente", se sigue que las realidades predicamentales o naturalezas quedan incluidas de manera mediata dentro de la significación de "ente".

Para confirmar esta posición pudieran aducirse muchos medios; mas para no desviarnos hacia la analogía de ente y hacia la comparación de los transcendentes con los predicamentos, —si, a saber, los transcendentes son, o no, predicados quiditativos de ellos—, pasemos ahora de largo por estos puntos, ya que de ellos se harán cuestiones especiales.

Contra esta opinión arguyo de dos maneras. *Primera*, con la autoridad de Aristóteles en VIII *Metaph.*[31] (text. com. XVI), donde, solventando la cuestión de "por qué la quidiđad es una", dice que, en las sustancias separadas, no hay que buscar otra causa de por qué en ellas hay solamente forma que es, de inmediato y de por sí misma, ente y una. De igual modo, ente es, de inmediato y por sí mismo, sustancia y cantidad y los demás predicamentos; y, sin esperar otra cosa, constituye él mismo las naturalezas predicamentales. A base de esta autoridad se argumenta así: "ente" indica una cierta realidad, prior a los predicamentos; *luego* espera algo que lo contraiga a los predicamentos. La consecuencia es clara; mas el consecuente va contra Aristóteles; *luego* concluyendo de la destrucción del consecuente a la del antecedente, "ente" no indica una realidad prior a los predicamentos.

Se argumenta en segundo lugar con la autoridad del Comentador[32] (X *Metaph.*, com. VIII), quien dice que lo que este nombre "ente" indica en los predicamentos de sustancia, cantidad, cualidad... lo indica, de buenas a primeras, sin intermedio, y no mediante algo común. ¿Qué de más claro? No argumentaré con razones para no salirme de los límites. Esto en cuanto a lo segundo.

14. *En cuanto a lo tercero expongo la opinión de Santo Tomás, sacándola de dos conclusiones.* De las que la *primera* es ésta: "ente" indica un concepto *formal*, común en representar a sustancia y accidente, a Dios y a creatura.

La *segunda* es ésta: "ente" indica, en cuanto concepto *objetal*, algo real que se halla en todos los géneros, distinto, según razón, de los conceptos objetales de todos los géneros, sin indicar grado alguno superior a las naturalezas genéricas, específicas e individuales.

Para entender estos términos nótese que "concepto" es doble: *formal* y *objetal*. *Concepto formal* es una cierta imagencilla que el entendimiento posible forma en sí mismo, y que representa objetalmente la cosa entendida. Llámanlo los filósofos "intención" o "concepto"; los teólogos, verbo. Mas *concepto objetal* es la cosa representada por el concepto formal, y que hace de término del acto de entender. Verbi gratia: el concepto formal de león es esa imagen que el entendimiento posible forma de quidiđad leonina, cuando se pone a entenderla; mas concepto

31. Aristóteles, *Metaph.* H 1045 a 23 (Didot, libr. VII, c.6, n.8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VIII, 1.5 (alias 1.4); Vivès, XXV, 63; Cathala, n.1767.

32. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 1210.

objetal de león es la naturaleza leonina misma representada y entendida. Y no se ha de pensar, cuando se dice que el nombre indica el concepto, que indique tan sólo uno de los dos. El nombre de "león" indica ambos conceptos, aunque de diversa manera, porque es signo del concepto formal como de medio o *por el que*; y es signo del concepto objetal, como último o *lo que*. Así que es lo mismo hablar del concepto de ente y de su significación.

Pruebo, pues, la *primera conclusión* de esta manera: todos los que sean semejantes con cualquiera clase de semejanza, aun la análoga o imitativa, pueden ser representados, en lo que se asemejen, por la misma imagen. *Es así que* Dios y creatura, sustancia y accidente, tienen entre sí al menos semejanza análoga; *luego* pueden ser representados por la misma semejanza en lo que se asemejan. *Es así que* se asemejan por "existentes"; *luego* por esa misma semejanza podrán ser representados, en cuanto existentes. *Es así que* tal semejanza *es* el concepto formal de ente; *luego*. . . etc.

El proceso es claro y las proposiciones son concedidas por todos, una vez que se haya dilucidado la mayor, que se persuadirá por nociones más claras. Siempre que se halle que un agente produzca en otro una semejanza de sí mismo, si estotro produce otro semejante a sí, precisamente en lo que se asemeja él al primero, el tercero se asemejará a ambos, por esa razón de que todo lo que *es* semejante a alguien en lo que éste *es* semejante a otro *es* semejante a ambos, al modo que la imagen de Sortes producida en un ojo por la imagen de Sortes en el espejo *es* una semejanza representativa de ambos: de la figura de Sortes en el espejo, que es su causa inmediata, y de la figura de Sortes en sí mismo, que es su causa mediata. *Ahora bien:* entre los que tienen mutua semejanza análoga: Dios y creatura, sustancia y accidente, se halla tal clase de referencia respecto del concepto formal; *luego*, etc. Puede ponerse de manifiesto esto mismo ejemplarmente así: la sabiduría divina produce la humana, que es así una cierta semejanza suya, aunque imperfecta; mas la sabiduría humana produce una semejanza de sí en nuestro entendimiento, semejanza que es justamente sabiduría en estado intencional, a la manera como la sabiduría anterior es sabiduría en estado natural. Empero como esa semejanza de sabiduría en el entendimiento representa a la sabiduría humana en lo que ella se asemeja a la sabiduría divina —porque la representa según su propia razón formal— se sigue necesariamente que, en este caso, una única semejanza representa a ambas, a saber: a la humana y a la divina, ya que es semejante a ambas, aunque tenga por ejemplar inmediato a la sabiduría humana, y, por mediato, a la

divina. En este ejemplo, y en términos especiales, se echa de ver lo que nos proponemos en términos transcendentes, o sea: qué semejanza es "ente". Dado que el ser de la creatura se asemeja al ser divino —del que, como de ejemplo, procede— y que el ser del accidente se asemeja al ser sustancia, del que emana, la semejanza producida en el entendimiento por el ser sustancial o accidental —en lo que tienen de semejantes— será imagen representativa de todos; y puesto que, para la intelección, se requiere concepto tan sólo para que represente objetalmente la cosa, el entendimiento tendrá con un único concepto a Dios y a creatura en cuanto entes; y parecidamente a sustancia y a accidente. No hay que poner, pues, muchos conceptos ni multiplicar los entes sin necesidad.

Que lo dicho aquí no solamente consuene con la mente de Santo Tomás, sino también con sus sentencias expresas, se ve en la Cuestión disputada de *Potentia Dei* (q. VII, art. 5, *in corpore)*, de donde saqué la razón antedicha; y en la misma cuestión (art. 6), hacia el final del cuerpo de la cuestión, trajo el ejemplo del espejo; y dice expresamente que nuestro concepto se ha respecto de Dios y creaturas cual la imagen de la cosa vista en espejo, de modo que Dios se comporta cual cosa que produce su semejanza en espejo; la creatura, cual imagen en espejo; nuestro concepto, cual semejanza extraída de la imagen en espejo y representativa de ambas. No hay, pues, modo de negar esto quien en sus cabales siga su razonamiento.

La conclusión segunda tiene *tres partes*. En cuanto a la *primera* se la declara así: el concepto objetal de ente es lo representado por su concepto formal. *Es así que* su concepto formal representa aquello en que se asemejan todos los entes reales: que ha de ser en ellos eso de "estar siendo". *Luego* el concepto objetal de ente es algo real que se halla en todos.

La segunda proposición asumida, aunque pudiera estar ya patente por lo dicho, se declara más. A la manera como el concepto formal de animal representa el fundamento de la semejanza genérica, y el concepto formal de hombre representa el fundamento de la semejanza específica, y, en general, cualquiera imagen, común a muchos en representar, representa el fundamento de la semejanza entre tales muchos —como es patente por el ejemplo anterior de imagen en el ojo, causada por la imagen de Sortes en el espejo, que no representa la semejanza entre la imagen en el espejo y Sortes, ya que es una relación, sino representa el fundamento de tal semejanza, a saber: las cualidades y lineamientos que en ambos se hallan—, así el concepto formal de ente representa el fundamento de la semejanza analógica en eso de "existentes", entre todos los entes reales existentes; que lo de "existentes" esté en todos, sin obra del entendimiento, es patente, porque los semejantes están fuera del alma. Y porque este fundamento representativo es el concepto objetal de ente, como se acaba de decir, es patente que el concepto objetal de ente es algo real que en todos se halla, —que es la primera afirmación de la primera parte de la conclusión.

La segunda parte de la conclusión se sigue de ésta. Si, pues, el concepto objetal de ente se halla en todos, y no se halla en todos ningún concepto objetal de sustancia y accidente, *se sigue que* no son absolutamente lo mismo; y que, al menos, se distingue, por razón, el concepto de ente de los conceptos objetales propios de todas las demás cosas —que era la segunda parte de la conclusión.

La tercera parte de la misma se declara así: si el concepto objetal de ente fuera algún grado superior a los grados específicos y genéricos, en tal caso, considerando justamente los grados específico y genérico, juntamente con sus atributos propios, no habría modo de hallar en ellos los atributos del ente. Esto es falso. *Luego* "a destrucción del consecuente", etc. Se declara la consecuencia: porque "animal" expresa un grado distinto del de hombre, por eso en el hombre, tomado precisamente según su concepto diferencial, no se hallan los atributos de "animal", como lo pone de manifiesto la falsedad de esta reduplicativa: "hombre", en cuanto racional, es "bípedo", entendiendo por "bípedo" un atributo propio de animal. Parecidamente, si ente expresa un grado distinto de sustancia, *se sigue que* considerando precisamente la razón constitutiva de sustancia, la sustancia no es una, ni verdadera ni buena, etc., —nombres de atributos peculiares de ente, etc. La falsedad del consecuente se prueba así: "hombre", en cuanto racional, expresa un grado diferente de ente, —esto según tú, contra quien arguyo; *luego* un atributo del ente conviene a grados diferentes precisamente de ente— que es lo opuesto al consecuente. La primera proposición asumida se halla en Escoto (II Sent., dist. III, q. 1) al sostener que una unidad intermedia, menor que la unidad numérica y mayor que la genérica, es atributo de ente, y que sigue a la naturaleza específica por razón de la última diferencia.

Hácese ahora patente, además, esta proposición de la siguiente manera: "hombre", en cuanto racional, es formalmente indivisible, suponiendo que "racional" sea la diferencia última; *luego* "hombre", en cuanto racional, es formalmente uno, ya que unidad no es otra cosa que indivisión. Pero este punto se ampliará cuando se trate de la unidad de naturaleza. Baste por ahora el que en los grados específicos, tomados precisamente, y parecidamente en los genéricos, se hallan los atributos de ente,

que es lo que se había de probar; y, consecuentemente, que ente no expresa un grado distinto de las naturalezas específicas y genéricas, —que era la tercera parte de la conclusión.

Ahora bien: puesto que lo indicado por el nombre de "ente" es algo que en todos se halla, y no es un grado distinto respecto de los específicos y genéricos, resta por declarar qué es. Lo que se declara así: cualquier grado, genérico o específico, diferencial o individual, puede ser concebido de muchas maneras; a cualquier cosa, por ser "existente" se le aplica el nombre de "ente", y pertenece al concepto objetal de ente; mas en cuanto que se la considere absolutamente como de tal o cual grado —se la indique con un nombre propio, y su concepto objetal sea, vgr., el de humanidad en esa su propia perfección formal, por la que se distingue de todas las demás del universo se la podrá representar por el concepto formal de humanidad, conocerla por él e indicarla por el nombre de "humanidad". A la humanidad, en cuanto tal, se le debe también o le conviene un ser quiditativo y de existencia actual; y, de esta manera, se la representa con el concepto objetal de ente, como parte de su concepto formal; y se la indica con el nombre de ente. Parecidamente "animal" tiene esos dos aspectos, —y así de los demás. Por lo cual el concepto objetal de ente son las naturalezas genéricas y específicas en cuanto existentes; porque así hacen de fundamento de semejanza análoga, de la que estamos hablando; y por ello ente y sus atributos se salvan en cualquier grado precisamente tomado, porque todo grado, como tal, tiene en sí mismo con qué ser, ser individuo y conformable con entendimiento y apetito, etc., —lo que no pueden salvar los que sostienen que ente es abstraíble de los grados específicos y genéricos. Que ésta sea doctrina de Santo Tomás lo verá quien diligentemente lo mire, y a él pongo de censor. Pero más adelante, cuando se trate de la analogía del ente, lo declararemos; por ahora baste con lo dicho, sobre todo porque tanto la primera como la segunda parte de la conclusión se sigue de la conclusión precedente, que consta ser de Santo Tomás.

Todos los tomistas afirman unánimemente la *tercera parte*. Está, pues, patente cómo de todos los entes, en cuanto semejantes, es abstraíble el concepto de ser; no, a la manera escotista; y es patente en qué sentido es verdadero lo que aquí dice Santo Tomás, a saber: que "esencia" indica algo común a todas las naturalezas de todos los géneros y especies; porque no entiende que "esencia" indique alguna naturaleza común a todas las naturalezas, sino que indica todas las naturalezas en cuanto se asemejan en ser esencia; ya que cualquier naturaleza, en cuanto naturaleza, es aquello *por lo que* la cosa es, y tiene la razón de

esencia, al modo que cualquier cosa tiene la razón de ente, en cuanto tiene lo de existente o *que es.*

[*TEXTO*]

Y porque aquello por lo que una cosa se constituye en su género o especie propios es lo significado por la definición, que indica el quid de la cosa, por eso los filósofos han cambiado el nombre de "esencia" por el de "quididad". Y esto es lo que el Filósofo en VII Metaph.[33] *denota con "estar algo siendo su quid", esto es: "Aquello por lo que algo tiene el estar siendo su quid". Llámase también "forma", en cuanto que forma indica perfección, como dice Avicena en III de su* Metafísica.[34] *Con otro nombre se llama "naturaleza", tomando "naturaleza" según el primero de los cuatro modos que Boecio*[35] *trae en* De Duabus naturis, *a saber: en cuanto naturaleza se dice ser aquello que de una manera u otra lo puede captar el entendimiento, ya que una cosa no es inteligible sino por medio de su definición y esencia. Y así también dice el Filósofo en V de los* Metafísicos[36] *que toda sustancia es naturaleza; mas el nombre de "naturaleza", así tomada, parece indicar la esencia, en cuanto imparte orden u ordenación a la operación propia de la cosa, ya que ninguna cosa está privada de operación propia. El nombre de "quididad" se toma de lo significado por la definición; mas "esencia" llámase así en cuanto que por ella y en ella la cosa posee existencia.*

[*COMENTARIO*]

15. En la tercera parte de este capítulo se propone el autor declarar cómo se diferencian entre sí los nombres de esencia; y enumera sus cinco nombres; ante todo, los de "esencia", "quididad", "estar algo siendo su quid", "forma" y "naturaleza". Su significación y diferencia están suficientemente claros por la letra, de modo que no hace falta añadir nada.

Nótese, no obstante, respecto de la cita de Boecio, en el libro *De duabus naturis et una persona Christi,*[37] que "naturaleza" se dice de cuatro maneras. *Primero*, todo lo inteligible.

33. Cf. Bonitz, H *Index aristotelicus* (Berlín, 1870), p. 764 ab. Véase además Santo Tomás, *In Metaph.* libr. VIII, 1.3; Vivès, t. XXIV, 620; Cathala, n. 1307-1310.

34. Avicena, *Metaph.* III, c.5, edic., cit., fol. 80r.

35. Boetius, *De duabus nat.*, c.1; P. L, LXV, col. 1341.

36. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1014 a 35 (Didot, libr. V, c. 4, n.4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.5 (alias, 1.4); Vivès, XXIV, 526; Cathala, n. 826.

37. Cf. más arriba, nota 35.

Segundo, toda sustancia. *Tercero*, principio intrínseco de movimiento. *Cuarto*, esencia específica o diferencia. Respecto de estos modos, si no tienes a Boecio, ve si te place a Santo Tomás en II Sent. (dist. XXXVII, q. 1, art. 1). Santo Tomás entiende "naturaleza" del primer modo, porque así es común a las esencias sustanciales y accidentales, genéricas y específicas, etc.

CAPITULO SEGUNDO

[*TEXTO*]

Mas porque "ente" se dice, absoluta y primariamente, de las sustancias, y posteriormente y según-en-qué de los accidentes, por eso la esencia está siendo propia y verdaderamente en las sustancias; mas en los accidentes, en cierta manera y según-en-qué.

[*COMENTARIO*]

16. Listo el primer propósito, y puesto a verificar, en esta segunda parte del tratado, cómo "esencia" se halle diversamente en los diversos, declara el autor *primero* cómo "esencia" se halle en las sustancias compuestas, en tres capítulos; *segundo* en las sustancias separadas, en dos capítulos; *tercero*, en los accidentes en un capítulo.

Acerca de las sustancias compuestas se declaran tres cosas, en esos tres capítulos. En el primero, *qué es* esencia de sustancias compuestas; en el segundo, cómo se diferencian entre sí las esencias de las sustancias compuestas; en el tercero, cómo se hallan respecto de los intencionales lógicos. Comenzando a explicar en este capítulo cómo "esencia" se halle diversamente en los diversos, lo declara, *primero*, en común, comparando mutuamente todas las esencias del universo, con dos comparaciones. *Segundo*, que sea la esencia de las sustancias compuestas, con tres conclusiones negativas y una cuarta afirmativa. *Tercero*, expone una duda acerca de la conclusión afirmativa, y la solventa.

Hace, primero, la primera comparación entre las esencias de las sustancias y las de los accidentes, con la conclusión: "sustancia" tiene, verdadera y propiamente, esencia; accidente, sólo según-en-qué. Prueba la conclusión así: cada cosa, en la medida en que es ente, en esa misma tiene esencia; *es así que* la sustancia es simplemente ente, mas el accidente es ente según-en-qué; *luego* la sustancia tiene simplemente esencia, mas el accidente lo tiene según-en-qué. La mayor es patente por lo dicho en el capítulo precedente. La menor, aunque consta por VII *Metaphy.*[38] (al principio), se prueba según la letra del texto: Aquello es simplemente ente de que se predica primaria y absolutamente "ente"; y aquello otro es "ente" según-en-qué, de que predique ente de manera posterior y según-cómo; *es así que* de la sustancia se dice "ente" absoluta y primariamente; mas del accidente, secundariamente y según-cómo; *luego* sustancial es simplemente ente; mas accidente lo es según-cómo.

[CUESTION III]

[Si "ente" se dice priormente de sustancia, posteriormente de accidente, o de ambos unívocamente]

17. Sobre este punto se duda si "ente" se dice priormente de sustancia y posteriormente de accidente, o bien unívocamente de ambos.

En esta cuestión hay que hacer *cinco* cosas.

Primera: declarar el título.

Segunda: exponer la opinión de Escoto.

Tercera: argüir contra ella.

Cuarta: exponer la opinión de Santo Tomás.

Quinta: responder a los argumentos en contra.

18. En cuanto a lo *primero* se ha de saber que algo se puede predicar de algunos "según prior y posterior", de dos maneras. *Una,* según el ser de tal predicado. *Otra,* según la razón propia del mismo.

Dícese predicarse análogamente "según ser" lo que tiene ser más perfecto en uno que en otro, y de esta manera todo género se predica "según prior y posterior" de sus especies, porque necesariamente tiene ser más perfecto en una que en la

38. Aristóteles, *Metaph.* Z 1028 a 13 y sg. (Didot, libr. VI, c.1, n.2-3). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VII, 1.1; Vivès, XXIV, 610-613; Cathala, n. 1245 y sg.

otra. Por lo cual el Comentador[39] (XII *Metaph.* com. II) dice que la prioridad o posterioridad de las especies no impide la unidad del género, y no es esto lo que investigamos ahora, ya que noto por sí mismo y a todos que ente se halla de manera más perfecta en sustancia que en accidente, y que, de esta manera, se predica según prior y posterior.

Mas se dice predicarse análogamente, o según prior y posterior en cuanto a la razón propia, aquello que se predica de uno sin referencia a otro, mas de estotro no se predica sino por referencia al otro; vgr. "sano" se predica de animal, mas sin referencia alguna a dieta, medicina, y orina; pero de estos últimos se predica "sano" sólo por referencia al animal. Porque se dice "animal sano", sin aditamento alguno; mas la orina no se llama "sana", sino porque es signo de la salud existente en el animal, y parecidamente la dieta no es sana sino porque conserva la salud, y así de lo demás. Cuando pues, definas "sano", como predicado de "animal", no pondrás en su definición referencia alguna a ningún otro; mas cuando definas "sano" como predicado de "orina", habrá que poner en su definición la referencia a la salud del animal, del que es la salud misma; y parecidamente en la definición de dieta y de medicina, en lo que tienen de sanas, ya que tendrás que decir, como queda dicho, que la orina es sana, porque es signo de salud; que lo es la dieta, en cuanto conservadora de ella; y que lo es la medicina, en cuanto causa de la salud. Y de esta manera se pone en duda si "ente" se predica análogamente, de modo que se predique absolutamente de la sustancia; mas de los accidentes, por referencia a la sustancia; lo que equivale a inquirir si sustancia, en lo que tiene de ente, no incluya al accidente; mas accidente, en lo que tiene de ente, incluye a sustancia. Y en esto está toda la cuestión entre nosotros y Escoto, porque todos conceden que accidente, en cuanto accidente, incluye a la sustancia, mas no la incluye el accidente en cuanto ente.

19. *En cuanto a lo segundo,* Escoto (I *Sent.*, dist. III, q. 1 y 3; dist. VIII, q. 2) pone esta conclusión: ente es *unívoco* a sustancia y accidente, Dios y creatura. Y lo prueba así: primero: cualquier entendimiento que esté cierto de un concepto, y dudoso de diversos, tiene el concepto de que está cierto, como distinto del concepto de que esté dudoso. Cualquier entendimiento puede estar cierto de que son ente Dios o un atributo propio, mas dudando de si es ente finito o infinito, de si es sustancia o accidente. *Luego* el concepto de ente es distinto de

39. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 137 r-v.

esotros conceptos; y así es, de suyo, neutral respecto de ellos, aunque en ellos se incluya; *por tanto* es unívoco. La primera proposición es patente por los términos mismos. La experiencia enseña la segunda.

Segundo: ente no es unívoco; *luego* Dios no nos es naturalmente cognoscible con concepto simple. Esto es falso; *luego* "de destrucción del consecuente..." etc. Se prueba la consecuencia: ningún concepto puede producirse en nuestro entendimiento si no está contenido esencial o virtualmente en el objeto que sale a relucir en un "fantasma": *Es así que* un concepto no unívoco a Dios y al objeto reluciente en su "fantasma" no está contenido ni esencial ni virtualmente en el objeto reluciente en un fantasma; *luego* ningún concepto puede producirse en nuestro entendimiento si no es unívoco con el objeto reluciente en su "fantasma". Tal es la creatura; *luego* todo concepto simple que tengamos de Dios es unívoco con la creatura, y consecuentemente lo es el concepto de ente. La mayor está patente. Se declara la menor: porque un objeto creado no contiene esencialmente un concepto increado, como es noto de suyo; y tampoco virtualmente, porque lo prior no se incluye virtualmente en lo posterior, sino al revés.

Tercero: toda inquisición metafisical acerca de Dios procede considerando una razón formal de algo, quitándole la imperfección que tuviere en las creaturas, conservando tal razón formal y atribuyéndole una absoluta y suma perfección; y entonces poniéndola en Dios. *Luego* toda inquisición acerca de Dios presupone que el entendimiento posee ese mismo concepto unívoco que recibe de las creaturas.

Cuarto: ente no es unívoco a sustancia y accidente. *Luego* sustancia no nos es naturalmente cognoscible; esto es falso; *luego*, etc. Vale la consecuencia porque, no siendo la sustancia, —sino tan sólo algún accidente sensible— lo que inmuta a nuestro entendimiento a poner un acto de entenderla, se sigue que no podremos tener ningún concepto quiditativo de la sustancia, a no ser que se pueda abstraer del concepto de accidente un concepto quiditativo de ella. *Es así que* no se puede abstraer del concepto de accidente ningún concepto quiditativo si no es unívoco a sustancia y accidente. Lo que esta razón asume, a saber: que la sustancia no inmuta a nuestro entendimiento a poner un acto de entenderlo, se prueba así: respecto de todo lo que por su presencia inmuta al entendimiento, el entendimiento puede conocer naturalmente su ausencia, cuando su presencia no

lo inmuta, —así consta por II *De Anima*,[40] que la vista conoce las tinieblas, cuando la luz no está presente, porque entonces la vista no está inmutada; *luego* si el entendimiento no está natural e inmediatamente inmutado por la sustancia a poner un acto sobre ella, se seguirá que, cuando la sustancia no esté presente, se podrá conocer naturalmente que no está presente, y según esto se podría conocer naturalmente que en la hostia consagrada no está la sustancia del pan, lo que es manifiestamente falso.

Quinto: se argumenta con autoridades. En II *Metaph.*,[41] probando Aristóteles que lo máximamente ente y verdadero es causa de la entidad y de la verdad, asume esta proposición: una cosa que sea máximamente ella misma se predica de otros en la medida en que los otros sean unívocos con ella; *luego* "ente" se predica unívocamente, según Aristóteles, de la causa de entidad, que es Dios, y de los otros; en caso contrario el proceso de Aristóteles no valdría, pues argumenta sí: lo máximamente ente es causa unívoca de entidad y verdad; Dios es verdaderamente tal; *luego*...

Avicena, además (I *Metaph.*, cap. II),[42] dice: sustancia y cantidad no tienen más concepto común que el de ente, del cual son algunas cosas semiespecies y otras semiaccidentes propios; y en el capítulo IV hace el argumento aducido sobre concepto cierto frente a dudoso; todos, dice, están ciertos respecto de ente, mas dudan de si es agente o paciente. Algazel,[43] en su *Metafísica* (Trat. I) afirma que algunos hombres opinaron que ente no se predica cual si fuera un concepto diferente de sus inferiores, pues dijeron que el ser del accidente no es diferente del ser de la sustancia. Se aducen muchos otros argumentos a este propósito; mas, como aparecerá, no prueban la univocidad, sino la otredad del concepto de ente; así que los omito. Aparte de que, por lo a decir, a cualquier persona de ingenio se le hará patente la respuesta a todo. Esto respecto de lo segundo.

20. *En cuanto a lo tercero argumento así:* ningún univocado tiene, por razón de univocidad, algo más que otro univocado; sustancia y accidente son, según tú, unívocos en ente; *luego* accidente no tiene, en la razón de su unívoco, a saber, del ente, más que la sustancia. El discurso es bueno; mas la conclusión es

40. Aristóteles, *De An.* B 422 a 20 (Didot, libr. II, c.10, n.3). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.21; Vivès, XXIV, 120-121; Pirotta, n. 509.
41. Aristóteles, *Metaph.* A 993 241 (Didot, libr. 1, c.1, n.5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.2, Vivès, XXIV, 406; Cathala, n.292.
42. Avicena, *loc. cit.*, edic. cit., fol. 700.
43. Algazel, *Metaph.*, tract. I, c.1 y b; edic. cit., fol. c.2 y c.6.

falsa; *luego* es falsa una de las dos premisas, no lo es la mayor, porque consta ser verdad por los antepredicamentos; *luego* lo es la menor, que es, precisamente, la conclusión de la parte adversa. La falsedad de la conclusión consta por VII *Metaph.* (text. com. II),[44] donde se dice que en la razón de accidente, en cuanto ente, entra la sustancia, por lo cual dice el Comentador,[45] en el comentario II, que "sedente" y "estante" no se dicen ente, sin la sustancia; mas es patente que en la definición de sustancia, en cuanto ente, no entran ni accidente ni sustancia, porque, según ellos, abstrae de todo eso. En segundo lugar, queda patente la falsedad de tal conclusión, por lo que dice Antonio Trombeta, quien, en esta cuestión, confiesa que en la definición de accidente, en cuanto ente, entra sustancia. Así que, aunque tal razón pudiera Escoto solventarla en apariencia, glosando a Aristóteles, con glosa destructora del texto, de ninguna manera puede solventarla Antonio Trombeta ya que, forzado por la verdad, concedió en su cuodlibeto, la falsedad de una conclusión que Escoto negaría.

En segundo lugar se argumenta así: ente es unívoco, predicado en quid de muchos diferentes en especie, y no incluido quiditativamente en ninguna diferencia; *luego* es género. Vale la consecuencia por virtud de la definición de género y de la condición añadida por Escoto en I *Sent.* (dist. III, q. 3), ya que la última partícula añadida dice deber exigirse para género, y dícelo bien según Aristóteles[46] (IV *Top.*).

Ahí se halla el antecedente según la primera y segunda parte de Escoto. En cuanto a la tercera, se prueba así: si ente estuviera incluido en alguna diferencia no última, se seguiría que, al añadir al género la diferencia no última, resultaría una repetición inútil; esto es falso; *luego*. . . Vale la consecuencia, porque entonces se repetiría "ente" dos veces y de la misma manera, una en la razón del género; otra, en la razón de la diferencia. Verbigracia: si "ente" está incluido quiditativamente en las razones de "animal" y de "racional", al decir "animal racional" se estaría inútilmente repitiendo "ente", ya que como la primera parte de la razón de "animal racional", a saber, la de "animal", es ente, la razón propia de "animal" será ente, —A, B, C. Parecidamente, como la segunda parte de la razón de "animal racional", a saber, de la "racional", es ente, la razón de

44. Aristóteles, *Metaph.* Z 1028 a 18 (Didot, libr. VI, c.1, n.3). Cf. Com. de Santo Tomás de L. VII, 1.1. Vivès, XXV, 611; Cathala, n. 1251.

45. Averroes, *Loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 72 v.

46. Aristóteles, *Topic.* Δ 127 a 36 (Didot, libr. IV, c.6, n.2).

"racional" será ente, —D, E, F; y así, diciendo "animal racional", dices ente —A, B, C—, ente —D, E, F; y consecuentemente repites dos veces "ente", cometiendo así expresamente una broma. Ni hace falta impugnar la anterior respuesta de Escoto a este argumento, porque no viene a propósito; afirma, pues, que así como decimos "animal blanco" sin bromear, ya que "ente" incluido en la razón de "blancura" denomina accidentalmente a "ente", incluido en la razón de "animal", así, en el caso propuesto, decimos "animal racional", sin bromear, porque "ente", incluido en "racional" denomina esencialmente a "ente" incluido en "animal". Esto no viene a propósito; pues es algo diverso hablar de ente en su razón común —en la que se univocan indistintamente las cosas supradichas— que hablar de ente, tomado particularizadamente. Aunque, pues, se podría dejar pasar eso de que ente, particularizado en blanco y racional, denomine a ente, particularizado en animal, no se puede, con todo, entender el que la primera parte de la razón "blanco", tomado formalmente, denomine a la primera parte de la razón "animal", ya que es ella ente, tomado del mismo modo, por ser unívoco; así que continúa siendo broma decir, según Escoto, "animal racional", y aun "animal blanco", arguyendo del mismo modo que anteriormente, sirviéndose, en vez de sus nombres, de sus razones quiditativas. Mas si alguno, violentando las palabras de Escoto, dijera tal vez que ente no está incluido quiditativamente en racional y blanco, sino tan sólo en racionalidad y blancura, aun entonces se seguiría nuestro intento principal, a saber: que ente no se incluye quiditativamente en ninguna diferencia, porque racionalidad no es diferencia, sino principio de diferencia, según la verdadera doctrina de Avicena, ya que la diferencia se predica de la especie, mas no la racionalidad, por lo cual, etc.

En tercer lugar se argumenta así: ente es unívoco a sustancia y accidente; *luego* en la razón de sustancia entra expresamente ente; *luego* en la definición de hombre entra explícitamente ente; esto es un inconveniente y va contra Aristóteles y el procedimiento común; *luego* etc. Se prueba la primera consecuencia, porque todo superior unívoco entra explícitamente en la razón de su esencialmente inferior, al modo que animal entra explícitamente en la razón de hombre.

Se prueba la segunda consecuencia con la autoridad de Aristóteles, en *Topicorum*,[47] a saber: cuando algo entra en la definición de una cosa y se sustituye en vez de tal algo su razón, se clarifica su sentido. Como, pues, en la definición de hombre

47. Aristóteles, *Topic.* B 110 a 7 (Didot, libr. II, c.2, n.5).

entra sustancia, y es lícito poner en lugar de sustancia su razón —en la que explícitamente entra ente, para que así resulte más clara la definición— se sigue que en la definición de hombre ha de ponerse explícitamente ente, para así clarificarla. Ni lo impide el ámbito comunísimo del ente mismo, o la carencia de diferencias, al modo que, por ello, no se prohíbe que ente, en cuanto predicado unívoco y quiditativo, entre en la razón de sustancia. Y se confirma por Escoto mismo, quien en I *Sent.* (dist. III) afirma que ente es lo primeramente conocido con conocimiento distinto, ya que ente entra en el concepto quiditativo de todas las cosas, en cuanto primer predicado quiditativo. Esto en cuanto a lo tercero.

21. *En cuanto a lo cuarto* principal, comienzo por hacer notar la diferencia entre unívoco, equívoco puro y análogo.

Son *unívocas* aquellas cosas cuyo nombre es común, mas la razón, correspondiente al nombre, es simplemente la misma.

Son puramente *equívocas* aquellas cuyo nombre es común, mas la razón, correspondiente al nombre, es simplemente diversa.

Son *análogas* aquellas cuyo nombre es común, mas la razón, correspondiente al nombre, es de alguna manera la misma; y de alguna, otra diversa; o sea: según cómo la misma y según cómo diversa. Verbi gratia: animal y medicina son análogas en cuanto a "sano"; así que tienen de común el nombre, y a cada uno de ellos llamamos "sano". Mas su definición, en cuanto sanos, es de alguna manera la misma y de alguna otra manera diversa, ya que animal, en cuanto sano, lo es, teniendo salud; mas la medicina en cuanto sana, lo es como causa de salud. De alguna manera son lo mismo estas definiciones, porque, en todas ellas, entra la salud; y son de alguna manera diversas, porque se han respecto de salud de diversos modos. Por lo cual análogo es un medio entre puramente equívoco y unívoco. A la manera como entre simplemente idéntico y simplemente diverso, cabe un medio: idéntico según-en-qué y diverso según-en-qué. Y así como el medio cabe a ambos extremos, ya que en cierto modo dice muchas razones y en cierto modo una, por esto se halla a veces en ilustres filósofos la afirmación de que lo análogo dice muchas razones, y a veces, la de que dice una razón.

Nota en segundo lugar que hay dos clases de analogados; unos, según determinada referencia de uno a otro; otros, según proporcionalidad. Ejemplo: sustancia y accidente están analogados bajo ente, del primer modo; mas Dios y creatura, del segundo modo, ya que la distancia entre Dios y creatura es infinita.

Se diferencian estas dos clases muchísimo, porque los analogados del primer modo se han entre sí de manera que lo posterior, según el nombre análogo, se define por su prior; así accidente se define, en cuanto ente, por sustancia. Mas no en el caso de analogados según el segundo modo, porque creatura, en cuanto ente, no se define por Dios. Por lo cual los analogados del primer modo tienen nombre común y una razón, correspondiente a ese nombre, según cómo la misma y según cómo diversa, porque lo analogado se dice del primero simplemente, o sea: sin aditamento alguno; mas de los otros, de diversa manera, por referencia al primero que entra en sus razones, lo que quedó patente en el caso de "sano". Mas los analogados del segundo modo tienen el nombre en común y la razón, correspondiente al nombre, es de alguna manera la misma y de alguna manera diversa, no porque lo análogo se diga simplemente del primero y de los demás relativamente al primero, sino porque tienen una razón que es la misma según cómo, a causa de la identidad de proporción que en ellos se halla; y según cómo diversa, a causa de la diversidad de las naturalezas que hacen de sujetos de tal proposición. Ejemplo: forma y materia sustanciales, forma y materia accidentales son analogados respecto de los nombres "forma" y "materia", pues tienen un nombre común, a saber: forma y materia; mas la razón, correspondiente al nombre de forma y materia, es la misma, y diversa de esta manera: la forma sustancial se ha a la sustancia, como la forma accidental se ha respecto de accidente; parecidamente la materia sustancial se ha a sustancia como la material accidental se ha al accidente; en ambos casos se salva, pues, una identidad de proporción junto con diversidad de naturaleza y unidad de nombre. De este modo de analogía trata el Comentador[48] (XII *Metaph.*, com. XXVIII); y más claramente con Aristóteles[49] (I *Eth.*, cap. VII). Explicado lo cual, pongo *dos conclusiones. La primera* es: ente se predica de sustancia y accidente analógicamente con ambos modos de analogía. *La segunda* es: ente se dice de Dios y de creatura, solamente del segundo modo. *La primera conclusión* puede demostrarse por las razones traídas contra Escoto, sobre todo por la primera, y con las autoridades de Aristóteles[50] (IV *Metaph.*, text. com. II), y del Comentador[51] en el mismo lugar, pues allí se dice expresamente que ente no es uno, sino *hacia*

48. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII fol. 146r - 147r.
49. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. III, fol. 5r -v.
50. Aristóteles, *Metaph.* 1003 a 33 (Didot, libr. III, c.2, n.1). Cf. Com. de Santo Tomás, L. IV, 1.1; Vivès, XXIV, 464; Cathala, n. 534 sg.
51. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 31r.

uno. Además, en XII también de *Metaph.* (text. com. XXVIII)[52] se dice expresamente que los principios de los predicamentos no son de algún modo los mismos, sino según proporción.

Basándose en esta autoridad se puede argumentar así: no son unívocos los que no tienen más identidad que la de proporción; *es así que* son tales los principios propios de sustancia y accidente, *luego*, etc. La menor se halla expresamente en la letra de Aristóteles. La mayor es evidente por sus mismos términos, ya que si no tienen más identidad que la de proporción, han de carecer de unidad unívoca. Y es de notar esta autoridad contra los escotistas porque, al conceder que ente tiene identidad análoga, dicen a la vez que tiene además identidad unívoca; Aristóteles dice lo contrario al poner que, entre los principios de los predicamentos, hay tan sólo identidad de proporción.

La segunda conclusión se probará por ahora solamente con la autoridad de Santo Tomás en las cuestiones *De Veritate* (q. II, art. 2) donde examinando de qué modo sean análogas la ciencia divina y la ciencia creada confiesa expresamente que son análogas del segundo modo y no del primero. Así que al decirse "ente" de este modo de Dios y de creatura, se dice proporcionalmente, con lo que se expresa que, cual Dios se ha a su ser, así la creatura se ha al suyo. Pero de este punto en otro lugar, cuando de propósito se lo trate, hablaremos más largamente; por ahora baste con lo poco que hemos dicho; pero con ello puede ya quedar en claro que el concepto formal de ente es uno, representando desigualmente el ser de sustancia y el de accidente, de Dios y de creatura; y que el concepto objetal de ente no tiene sino unidad de proporción determinada por la identidad del término o bien unidad de proporcionalidad, por la identidad de proporciones. De lo cual puede sacarse que bastando, según Aristóteles (IV *Metaph.*, text. com. II),[53] tal unidad para el objeto de ciencia, no se ha de poner que ente sea unívoco cual si fuera esto necesario para que tenga atributos, funde contradicciones y posea lo demás que le conviene. Esto en cuanto al cuarto punto.

21*a*. *En cuanto al quinto*, se responde ordenadamente a los argumentos. Y *al primero* se dice que ese argumento, si prueba algo, prueba la otredad y no la univocidad del concepto,

52. Aristóteles, Metaph. Λ 1070 a 16 (Didot, l. XI, c.4, n.5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. XII, 1.2 (alias 1.3); Vivès, XXV, 194; Cathala, n. 2464.

53. Cf. Santo Tomás, *In Metaph.*, L. IV, 1.1; Vivès, XXIV, 466; Cathala, n. 547.

como lo dice el mismo Escoto; así que graciosamente se lo concedemos; así también Avicena, quien sostiene que ente no es predicado quiditativo, concede que ente dice un concepto diverso, mas no unívoco y quiditativo.

A lo segundo se niega la consecuencia. A su prueba digo: que "uno contiene virtualmente a otro" puede entenderse de dos maneras; una, como la causa contiene en su virtud al efecto; otra, como el efecto, por participar de la causa, contiene su virtud. Si esto es así, la menor es falsa, porque un efecto cualquiera contiene virtualmente a Dios de esta segunda manera; y no por contenerlo así es prior a él, sino hasta es, necesariamente, posterior. Mas si me dijeres que esto es abusar de las palabras, porque, según todos, eso de contener virtualmente no se atribuye sino a la causa, diré que, si la palabra "contener" se toma en toda su fuerza, la mayor es falsa, porque se da un triple modo de contener, a saber: esencial, virtual y participativamente, y así es como el efecto contiene en sí a la causa.

A lo tercero, concediendo todo el antecedente, se niega la consecuencia; ya que basta con la analogía de tal razón formal.

A lo cuarto, se niega la consecuencia. A la prueba se dice que supone algo falso, a saber: que la sustancia no inmute al entendimiento por una especie propia suya. Así que a la prueba se dice que, en la Eucaristía, cantidad y accidentes obran y padecen todo lo que obraría y padecería la sustancia si existiera, porque así como recibieron un modo de ser propio de la sustancia; el de no estar siendo en un sujeto, así también recibieron su obrar y padecer; y por ello, de percibir muchas hostias engéndrase con el entendimiento la especie inteligible de la sustancia de pan y conocimiento quiditativo, al modo que obran nutriendo cual si allí estuviera la sustancia del pan, porque no nos alimentamos menos de tales accidentes que de hostias no consagradas, al modo que no menos se engendran gusanos de hostias consagradas que de no consagradas. Así que al argumento digo que el pan ausente inmuta, porque no está del todo ausente, ya que permanecieron allí sus accidentes que son el "vicepán"; así que este caso no es semejante al de vista respecto de las tinieblas. Ni está contra nosotros la autoridad de Aristóteles, porque todo eso pasa cuando el objeto está simplemente ausente, lo que aquí no concedemos en cuanto a la operación.

A lo quinto digo que porque el medio, comparado con solo uno de los extremos, parece participar del otro extremo, como se dice en V de los *Físicos* (text. com. VI),[54] por eso al

54. Aristóteles, *Phys.* E 224 a 30 (Didot, libr. V, cl, n. 6) Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.1; Vivès, XXII, 497.

análogo, comparado con el equívoco —en que resuenan razones simplemente diversas— lo denomina allí Aristóteles unívoco; y con razón porque se servía del análogo en lo que tiene de unidad, porque así convenía para sacar verdadera aquella máxima de que causa y efecto no convienen solamente en una palabra, sino además y de alguna manera en alguna razón formal que en ellos hay; así que tal texto no va contra nosotros.

En cuanto a Avicena y Algazel digo que no se contradicen, porque se refieren a la otredad, no a la univocación del concepto de ente.

[*TEXTO*]

Entre las sustancias las hay simples unas, compuestas otras, y en ambas hay esencia; mas en las simples se halla de manera más verdadera y noble, ya que tienen más un noble existir, por lo cual son además causas de las compuestas; al menos lo es la sustancia primera y simple que es Dios.

[*COMENTARIO*]

22. Aquí se pone la segunda comparación en que se compara a las sustancias, con esta conclusión: las sustancias simples tienen esencia de manera más noble y verdadera que las compuestas; y lo prueba de dos modos. *Primero* así: aquellos entes cuyo existir sea más noble tienen más noble esencia; el existir de las sustancias simples es más noble; *luego* la esencia de las sustancias simples es más noble.

Segundo: la causa (súplase) eficiente, no la unívoca, tiene esencia más noble que su efecto; la sustancia simple, al menos la primera, es causa tal de las compuestas; *luego* la sustancia simple es de esencia más perfecta que las de las compuestas.

Para la evidencia de esta parte nota que, como dice Santo Tomás (IV *Sent.*, dist. XI, q. II, art. 1, ad 1), simplicidad no suena simplemente ni a perfección ni a imperfección, ya que por ser simple una cosa no posee por ello mayor perfección, sino la poseerá por ser simple "de tal manera", es decir: por tener simplicidad subsistente. Por lo cual la materia prima es simplicísima, y las formas accidentales son simples, y, no obstante ello, no son más perfectas que las sustancias compuestas. Así que cuando decimos que las sustancias simples son más perfectas que las compuestas no lo entiendas respecto de cualesquiera sustancias simples, sino de las simples subsistentes en su simplicidad, cual lo son todas las sustancias separadas.

Cuídate aquí de la opinión de Escoto en I *Sent.* (dist. VIII, q. 1), quien dice que la simplicidad es una perfección simplemente tal; a fin de que sepas defender la verdad e impugnar la falsedad advierte qué es perfección simplemente tal:

Perfección simplemente tal, según Anselmo (*Monologio*, XV),[55] es aquella que, para cualquiera, le es mejor tenerla que no tenerla. Glósalo así: "Para cualquiera", en cuanto es individuo del ente, esto es: en cuanto es *este ente*, y no en cuanto es individuo de esta o de otra naturaleza —cual este *hombre* o este *ángel*— le es mejor, etc., porque el comparativo incluye su positivo; y es precisamente mejor porque aporta ella bondad o perfección mayor que no ella misma, esto es; que cualquiera incomposible con su naturaleza. Así que lo de "no ella misma" no se tome contradictoria sino incomposiblemente. Así que perfección simplemente tal exige dos condiciones; *primera:* aportar perfección; *segunda:* que tal perfección le resulte, al individuo de ente, mejor que cualquier otra cosa incomposible con él en eso. Por faltarles la primera condición, tanto la relación como la negación quedan excluidas de ser perfecciones simplemente tales. Por faltar la segunda, razonar, reír, ladrar y tales no son perfecciones simplemente tales, porque, no obstante de ser mejor que las tenga un individuo de esta o estotra naturaleza, no le están mejor al individuo de ente.

Dijimos que lo de "no ella misma" hay que tomarlo incomposiblemente y no contradictoriamente, porque, en otro caso, todo positivo sería una perfección simplemente tal; ya que a un individuo de ente le está mejor cualquier positivo que cualquier contradictorio, formalmente tomado. No consideres superficialmente la primera condición, pues, por faltar, la simplicidad no es perfección simplemente tal, ya que simplicidad no es sino mera negación de composición; así que no es perfección, sino negación de imperfección. Por ello falla este modo de argumentar: en el individuo de ente cualquier cosa incomposible con simplicidad aporta imperfección; *luego* la simplicidad misma es mejor, en cualquiera, que "no ella misma", y consecuentemente es perfección simplemente tal. Hay que añadir en el antecedente: y "simplicidad" aporta perfección, lo que es falso porque es predicado negativo.

Mas contra la posición de Escoto puedes argumentar así: ninguna perfección simplemente tal se salva en la relación en cuanto relación; *mas* la simplicidad se salva en la relación en cuanto relación —ya que "respecto de" es algo simplicísimo, puesto que no incluye ninguna composición, y, según Escoto, lo

55. Anselmo, *Monolog.* c. 15; P. L, CLVIII, col. 163 a.

es, universalmente, toda diferencia ultima de relación; *luego*. . . La mayor es patente, porque relación, en cuanto relación, no suena, entre nosotros y en Escoto, ni a perfección ni a imperfección.

Además: lo que se divide en cuánto y no cuánto no es perfección simplemente tal; es patente porque implica contradicción el que algo sea no cuánto y sea simplemente perfecto; *es así que* simplicidad se divide en cuánta y no cuánta; *luego*. . . La menor es patente, porque se divide en simplicidad relativa y absoluta; mas la simplicidad relativa es no cuánta. Si a esto se dice que la relación, formalmente tomada, no es simple, sino que "simplicidad" se predica tan sólo denominativamente de ella, esto no basta para evadirse del argumento, porque la simplicidad relativa es, según esto, un atributo de la relación o un modo intrínseco. Mas es imposible que cualquiera de esas dos cosas sea más perfecta que aquel a quien pertenecen, de modo que arguméntese así: ningún atributo tiene mayor entidad que su sujeto; la simplicidad que domina a una relación es atributo de ella, como universalmente el atributo de un superior es atributo de su inferior, aunque no primeramente; *luego* una simplicidad que denomine a una relación no tiene mayor entidad que la relación; *es así que* la relación no es cuánta; *luego* la simplicidad relativa no es cuánta; *luego* no es perfección simplemente tal. Permanece, pues, verdadero lo asumido, a saber: que la simplicidad se divide en cuánta y no cuánta.

Parecidamente puedes argüir si dicen que simplicidad es un modo, lo que, sin embargo, parece consonar aún menos con la verdad. *Luego* las sustancias inmateriales no son, por razón de su simplicidad, más perfectas que las esencias de las sustancias compuestas; lo son por razón de su simplicidad subsistente que unifica en sí tanta perfección que indivisamente la gozan.

[*TEXTO*]

Mas porque las esencias de tales sustancias nos están más bien ocultas, por esto se ha de comenzar por las esencias de las compuestas, a fin de que, partiendo de lo más fácil, resulte mejor el aprendizaje. Así en las sustancias compuestas están patentes forma y materia, como en el hombre cuerpo y alma. Mas no puede decirse que sólo una de las dos se llame "esencia". Que la materia sola no sea esencia, es cosa llana, porque por su esencia una cosa resulta cognoscible y queda ordenada en su propia especie o género; empero la materia no es principio de conocimiento, ni por la materia se determina algo a especie o a género, sino tan sólo por aquello por lo que algo está en acto.

[*COMENTARIO*]

23. En esta segunda parte del capítulo va a declarar el autor qué es esencia en las sustancias compuestas, ya que se ha de comenzar por lo más conocido; y pone la siguiente conclusión negativa: la materia sola no es la esencia de la sustancia compuesta; y lo prueba por dos razones: la primera es que la esencia de la sustancia compuesta es principio de conocerla; *es así que* la materia no es principio de conocerla; *luego* la materia sola no es esencia de la sustancia compuesta. La mayor es clara: porque cada cosa es quiditativamente conocida por su esencia, de la que proceden todos los demás conocimientos. La menor se toma de IX de los *Metaph.* (text. com. XX),[56] donde se dice que el acto, no la potencia, es principio de conocimiento.

Segunda razón: la esencia de la sustancia compuesta es aquello por lo que se la coloca en género y en especie; *es así que* la materia sola no es aquello por lo que se coloca a una cosa en género y especie; *luego* la materia sola no es la esencia de la sustancia compuesta. La mayor es evidente, por inducción de casos: Sortes se coloca en la especie humana por su naturaleza, parecidamente en el género de animal, y así de otros casos. Se prueba la menor: porque aquello por lo que algo se coloca en especie ha de ser algo en acto, ya que ha de ser principio de distinguirlo de las demás especies y de colocarlo en tal grado del universo; mas la materia sola no incluye actualidad.

[*TEXTO*]

Tampoco puede llamarse "esencia" a solo la forma de la sustancia compuesta, aunque algunos[57] intenten afirmarlo; porque de lo que se ha dicho es evidente que "esencia" es lo significado por la definición de la cosa. Mas la definición contiene no sólo la forma sino aun la materia; si no, no se diferenciarían las definiciones naturales y las matemáticas. Ni se puede decir que la materia entre en la esencia de la sustancia natural, cual algo sobreañadido a su esencia o como ente fuera de su naturaleza o esencia, porque este modo de haberse es propio de los accidentes que no tienen perfectamente esencia; por lo cual han de admitir en su definición una sustancia o un sujeto que están fuera de su género. Es, pues, claro que esencia comprende materia y forma.

56. Aristóteles, *Metaph.* Θ 1051 a 30 (Didot, libr. VIII, c.9, n.6).

57. Cf. Roland-Gosselin, M.D., *Le "De ente et essentia" de Sto. Thomas d'Aquin*; Biblioth. Thomiste, VIII; Kain, 1926, p.7; not.1.

[*COMENTARIO*]

24. Aquí se pone la segunda conclusión negativa que es: la sola forma no constituye la esencia de la sustancia compuesta. Y lo prueba con una única razón, así: la esencia de la sustancia compuesta es lo significado por su definición; *es así que* la definición no indica solamente la forma; *luego* la sola forma no constituye la esencia de la sustancia compuesta. La mayor es evidente de por sí. Se prueba la menor: porque las definiciones naturales se diferencian de las matemáticas en que éstas indican la sola forma, esto es: a la forma sin la materia sensible; mas las naturales indican forma y materia sensibles.

Contra esta respuesta se puede decir que, como de dos maneras le acaece a algo ser indicado por la definición —una, cual parte de la cosa definida; otra, como sujeto de la cosa definida, o sea: como portante de la cosa definida por la definición— la definición natural indica la sola forma en cuanto cosa definida; y, por ello, solamente la forma es quididad; mas indica la materia en cuanto portadora de la quididad.

Contra tal respuesta se pone en la letra del texto esta razón: aquello que es propio de los accidentes, por la imperfección de su esencia, no conviene a las sustancias específicas; *es así que* aceptar en la definición algo de fuera de su esencia es propio de los accidentes, por causa de la imperfección de su esencia; *luego* esto no conviene a las sustancias específicas. La mayor es patente por sus términos, ya que lo propio de uno por su imperfección no conviene a otro que posea la perfección opuesta a tal imperfección. La menor se halla en VII *Metaph.*[58] (text. com. XIV, XV, XVI). Acerca de la mayor, nota que, aunque a las formas de parte —piensa en las almas— haya que definirlas por algo extraño a su esencia, y por ello no parezca ser esto algo propio de los accidentes, sino común a ellos y a las formas de parte, sin embargo y en realidad de verdad es propio de los accidentes, ya que no hay definición sino de las cosas que están existiendo en la línea recta predicamental que son las que tienen especie completa, ya que la definición se compone de género y diferencia; entre los entes completos en especie tan sólo los accidentes son definibles por aditamento, —y así es propio de los accidentes, dijo el autor, definirse de tal modo. Por lo cual el alma también se define por otro extraño a su esencia, en cuanto participa de esa naturaleza del accidente que es estar existiendo en otro.

58. Aristóteles, *Metaph.* Z 1030 a 7 y sg. (Didot, libr. VI, c.4, n.7 y sg.).

[*TEXTO*]

Además, no puede decirse que esencia signifique la relación que hay entre materia y forma, o algo sobreañadido a ellas, porque esto sería necesariamente un accidente extraño a la cosa, y por él no se la conocería. Todo lo cual conviene a la esencia, ya que por la forma, que es acto de la materia, la materia hácese ente en acto y algo determinado; por lo cual lo sobrevenido no da a la materia un existir "simplemente" en acto, sino ser un acto tal o cual, a la manera como lo hacen los accidentes; así la blancura hace a algo blanco en acto; así que, cuando se adquiere tal forma, no se dice que se haya simplemente engendrado, sino sólo según-cómo.

[*COMENTARIO*]

25. Aquí se pone la tercera conclusión negativa: la esencia de la sustancia compuesta no consiste en una relación entre materia y forma o en algo sobreañadido al compuesto de materia y forma. Y lo prueba con dos razones: *Primera:* toda relación intermedia entre materia y forma, y parecidamente todo añadido a un compuesto de materia y forma resulta ser un accidente, extraño a la sustancia; nada esencial de la sustancia compuesta le es accidente extraño; *luego*. . . La menor es evidente de por sí. Se prueba la mayor: todo lo que sobreviene a un ente que es simplemente ente, haciendo que sea formalmente tal o cual, resulta, para la sustancia, accidente de naturaleza extraña; toda relación, intermedia entre materia y forma, y todo añadido al compuesto, advienen a un ente que es simplemente ente, y hacen que el ente sea tal o cual; *luego* todo eso son accidentes de naturaleza extraña a la sustancia compuesta. La menor de este polisilogismo se declara, primero: porque la forma sustancial, adviniendo a la materia da un ente que es simplemente ente y *este* determinado ente, como se dice en II *De Anima* (text. com. II).[59] Se declara en segundo lugar: porque la generación que tiene por término la forma sustancial es generación simplemente; mas la terminada en una forma accidental es generación según-cómo; así se dice en *V Phys.* (text. com. VII).[60] Cuando, pues, la materia de Sortes adquiere la forma sustancial, se dice, entonces y sin aditamento, que se hace

59. Aristóteles, *De Anima,* B 412 a 6 (Didot, libr. II, c.1, n.2). Cf. Com. Santo Tomás, L. II, 1.1; Vivès XXIV, 56; Pirotta, n.215.

60. Aristóteles, *Phys.,* E 225 a 12 (Didot, libr. I, C. 1, n.7). Cf. Com. Santo Tomás, L.V, 1.2, Vivès, XXII, 499.

Sortes; mas, adquirida la forma sustancial, cuando adquiere grandor no se dice, simplemente y sin aditamento, que Sortes se haga, sino se dice que se hace grande.

La segunda razón es ésta: ningún añadido, cual lo es aquella relación intermedia, o algo que de cualquiera manera siga al compuesto de materia y forma, es principio propio a priori de un conocimiento perfecto de la sustancia compuesta; la esencia de la sustancia compuesta es principio propio a priori de su conocimiento perfecto; *luego*, etc.

[*TEXTO*]

Resta, pues, que el nombre de "esencia" indique, en las sustancias compuestas, el compuesto de materia y forma; y consuenan con esta posición las palabras de Boecio en el comentario a los Predicamentos,[61] *donde dice que "ousía" significa "compuesto". Entre los griegos "ousía" es lo mismo que, entre nosotros, "esencia", como admite él mismo en el libro* De duabus naturis.[62] *Mas Avicena*[63] *dice que la quididad de las sustancias compuestas es esa misma composición de forma y materia. A su vez el Comentador dice en VII* Metaph.:[64] *"La naturaleza que tienen las especies en las cosas generables es un cierto medio, esto es: un compuesto de materia y forma". Concuerda con esto la razón, porque la "existencia" de la sustancia compuesta no pertenece ni solamente a forma ni solamente a materia, sino al compuesto mismo; mas "esencia" es aquello según lo cual la cosa se dice existir. Así que la esencia, por la que la cosa se denomina "ente", ha de comprender no sólo forma ni sólo materia, sino a ambas, aunque, de esta manera, resulte que del existir sea, a su manera, causa solamente la forma. Parecidamente en otros casos vemos cosas, constituidas por muchos principios, no denominarse por solamente uno de los principios, sino por lo que incluye a ambos; así se nota en los sabores; porque el dulzor es causado por la acción de lo cálido que digiere lo húmedo, y, aunque de este modo el calor sea causa del dulzor, sin embargo el cuerpo no se denomina "dulce" por el calor, sino por el sabor que comprende en sí lo cálido y lo húmedo.*

61. Sobre este texto véase Roland-Gosselin, ob. cit., p. 8, n.1, 2.
62. *P.L.*, t. *LXIV*, col. 1344.
63. Avicena, *Metaph.* V. c.5, edic. cit., fol. 9vr.
64. Averroes, *In Metaph.*, VII, com. 27, edic. cit., t. VIII, fol. 83v.

[*COMENTARIO*]

26. Aquí se pone la cuarta conclusión afirmativa: "esencia", en las sustancias compuestas, indica el compuesto de materia y forma; por el "locus a divisione" deduce el autor esta conclusión, según las autoridades de Boecio, Avicena y el Comentador (VII *Metaph.*, com. XXVII);[65] y lo prueba por la razón siguiente: aquello que, como principio completo denominante, hace que la sustancia compuesta sea ente es el compuesto; *es así que* la esencia de la sustancia compuesta misma es aquello por lo que, como por principio completo denominante, la sustancia compuesta es ente; *luego* la esencia de la sustancia compuesta misma es compuesta. La menor es de por sí clara, pues Sortes se llama y es ente por la esencia que tiene. La mayor se declara así: cuando una cosa se constituye de muchos principios, no es tal por virtud de uno de ellos, cual si fuera principio completo, sino por lo que comprenda a ambos; *es así que* la sustancia compuesta es un ente constituido por muchos principios, a saber: materia y forma; *luego* no lo es por uno de ellos, cual si éste fuera principio completo, sino que es y se llama ente por lo que comprenda a ambos; *es así que* lo que comprende a ambos es el compuesto; *luego* aquello por lo que la sustancia compuesta, cual por principio completo denominante, es ente, ha de ser el compuesto, —que es lo que se había de probar. La mayor de este polisilogismo se declara en el texto, como por ejemplo más conocido, por el sabor; y la declaración es de por sí patente; pero lo que se dice de que "la forma es causa de ser", se explicará más adelante.

[CUESTION IV]

[*Si la materia es parte de la quididad natural*]

27. Acerca de lo propuesto se duda si la materia es parte de la quididad natural.

En este punto haré *tres* cosas:

Primera: exponer la opinión del Comentador.

Segunda: exponer la opinión de Santo Tomás.

Tercera: responder a los argumentos opuestos.

28. *En cuanto a lo primero:* El Comentador (VII *Metaph.*, com. XXI y XXXIV)[66] opina que la materia no es parte

65. Id.
66. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 80 v y 86 v.

de la quididad natural, sino que entra en la definición de la cosa natural, cual portadora de tal quididad. Aduce, en el com. XXXIV, la razón siguiente: esencia de la cosa es la sustancia que declara la cosa quiditativamente; la materia no es sustancia que declare la quididad de la cosa; *luego* la materia no pertenece a la esencia de la cosa. La menor se colige del I *Phys.* (text. com. LXIX),[67] donde se dice que la materia, de por sí, es ignota y, por consiguiente, no declara nada de nadie. Mas del comentario XXI se puede sacar una razón para esto: si la quididad de hombre fuera el hombre compuesto de materia y forma, ya que el hombre compuesto tiene quididad, se seguiría que la quididad del hombre tiene quididad. Aristóteles parece sostener esto mismo (VII *Metaph.*, text. com. XXXIV),[68] al decir expresamente que la materia no es parte de la quididad, y al colocar, en II *Phys.* text. com. XXVIII,[69] las partes de la definición en el género de causa formal. Por lo cual, en X *Metaph.* (text. com. XXV)[70] dice que varón y hembra no cambian la especie, porque son diferencias materiales.

Se puede persuadir lo mismo por las secuelas de la materia; porque la materia es causa de corrupción, de distinción entre supósito y naturaleza, de la sensibilidad y parecidas; lo opuesto a todo lo cual conviene a las quididades, ya que las esencias de las cosas son ingenerables, incorruptibles, insensibles y parecidas notas. Esto en cuanto a lo primero.

29. *En cuanto a lo segundo:* Santo Tomás (VII *Metaph.*, text. com. XXXIII, y I, q. LXXV, art. 4 y aquí)[71] sostiene que la materia es parte de la quididad de la sustancia sensible. Prueba tal conclusión con tres razones, de las cuales pone dos en el texto; y la tercera es ésta: todo lo que es de esencia de todos los individuos, contenidos en la especie, concebido universalmente pertenece a la esencia de la especie; esta razón es verdadera porque, en otro caso, la esencia específica no predicaría esencialmente toda la esencia del individuo; *es así que* la materia es de

67. Aristóteles, *Phys.* A 191 a 7 (Didot, libr. I, c. 7, n. 16). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VII, 1.9; Vivès, XXII, 330.
68. Aristóteles, *Metaph.* Z, 1035 a 1 (Didot, libr. VI, c.10, n.4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VII, 1.9; Vivès, XXV, 3-4; Cathala, n. 1467 y sg.
69. Aristóteles, *Phys.* B 194-b 23 (Didot, libr. II, c.3, n.2). Cf. Com. de Santo Tomás. L. II, 1.5; Vivès, XXII, 351.
70. Aristóteles, *Metaph.*, I 1058 a 29 (Didot, libr. IX, c.9, n.1). Cf. Com. de Santo Tomás, L. X, 1.11 (alias 1.4); Vivès, XXV, 129; Cathala, n. 2132.
71. Santo Tomás, *In Metaph.*, L. VII, 1.9; Vivès, XXV, 3-4; Cathala, n. 1467 y sg.

esencia de todos los individuos naturales; *luego* la materia, tomada universalmente, es de esencia de la especie, y así no entra en la especie en cuanto su portadora, sino como parte esencial.

Contra la primera razón traída en el texto dicen los adversarios que es propio de los accidentes ser definidos por un aditamento de otro género, lo cual no conviene a las sustancias, que se definen por un añadido de su género. Pues bien: la materia está en el mismo género que la quididad aportada.

Contradigo: porque no hay diferencia alguna entre la definición de la forma de parte y la definición de la forma del todo, sino, a lo más, en el modo de significar, ya que ambas se definen por un aditamento de su género. Según esto sería la misma definición la del alma y la del vino; y entonces, a la manera como no se pone en la definición de alma ningún género del predicamento "sustancia", tampoco se pondrá ninguno en la definición de vino, y así de lo demás, lo que es manifiestamente falso.

Se confirma la posición de Santo Tomás de *tres maneras.*

Primera: en todo sujeto, quiditativamente tomado, al que convenga algún atributo adecuado, hay que poder encontrar intrínsecamente la causa de tal atributo; *es así que* cuerpo, sometido quiditativamente a la contrariedad, es sujeto a que conviene la corruptibilidad como atributo adecuado; *luego* en el cuerpo, en cuanto sujeto quiditativamente a la contrariedad, hay que encontrar intrínsecamente la causa de la corruptibilidad, y tal causa no es otra que la materia; *luego*. . . La mayor es evidente de por *sí*, porque el atributo fluye de los principios intrínsecos de la quididad; en caso contrario no le convendría a ella en cuanto tal. La menor se patentiza porque la corruptibilidad conviene, ante todo, al cuerpo por sujeto a contrariedad. Mas que la materia sea la causa de la corruptibilidad, es cosa clara, sobre todo, para el Comentador.

Segunda, así: lo que es parte de la naturaleza humana es parte de la quididad humana, porque naturaleza y quididad son lo mismo; *es así que* la materia es parte de la naturaleza humana; *luego*, etc. Se prueba la menor, porque la materia es naturaleza (II *Phys.*, text. com. XXI).[72] Y, si no es parte, habría en Sortes dos naturalezas no parciales, porque no serían partes de alguna naturaleza, —lo que es imposible.

72. Aristóteles, *Phys.* B 194 a 12 (Didot, libr. II, II, c.2, n.6). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.4; Vivès, XXII, 348.

Tercera: se declara que ésta fue la mente de Aristóteles. Primero, por VIII de los *Metaph.* (text. com. XV y XVI),[73] donde asigna como causa de que la definición de los compuestos es una, el que de acto y potencia nace el hacerse *uno. Ahora bien:* las quididades, que sean por sí mismas simples, dice, tienen, sin más, unidad, —por ser tan sólo formas. De donde resulta que, si la esencia de una sustancia compuesta fuera solamente forma, no tendría Aristóteles por qué señalar una causa de su unidad, ya que la forma es, de por sí misma, una; mas porque es compuesta dijo que su unidad proviene de que una parte es acto; y la otra, potencia. Parecidamente en IX *Metaph.*[74] (en el texto de los últimos comentarios) dice que en las quididades de los compuestos, no en las quididades simples, acontece errar, a causa de la multitud de partes de que están hechas; así que el error proviene de su composición, lo que no tiene lugar en las simples por carecer de partes; de lo cual resulta claro que opina que la esencia de un compuesto es compuesta y no simple, y que la quididad de una sustancia material se diferencia de la de una separada en que ésta es esencialmente simple, y aquélla esencialmente compuesta. Esto en cuanto a lo segundo.

30. *En cuanto a lo tercero,* hay que responder a las razones en contra.

A la *primera* se niega la menor; porque, aunque la materia en cuanto tal, es decir: tomada a solas, sea ignota, mas unida y en cuanto sujeto de una forma, específica o genérica, es declarativa de otro.

A la *segunda* se niega la consecuencia. Y a su prueba se dice que la mayor puede entenderse de dos maneras. Una, así: "cuando dos cosas cualesquiera son idénticas realmente, lo que realmente se une a una de ellas se une realmente a la otra", así se concede; pero no va contra nosotros. Segunda, así: "cuando dos cosas, cualesquiera, son idénticas realmente, todo lo que de una se predica, se predica de la otra", así es falso; pues algo puede convenir a una, en cuanto distinta según razón de la otra, que no convenga a la otra; así pasa en el caso propuesto: tener quididad conviene al hombre, en cuanto distinto de su quididad según razón, pues se distingue de ella, como se distingue el

73. Aristóteles, *Metaph.*, H 1045 a 7 y sg. (Didot, libr. VII, c.6). Cf. Com. Santo Tomás, L. VIII, 1.5 (alias 1.4); Vivès, XXV, 61-63; Cathala, n. 1755-1767.

74. Aristóteles, *Metaph.* Θ 1051 b, 17 y sg. (Didot, libr. VIII, c.10, n. 3-4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. IX; 1.11 (alias 1.5); Vivès, XXV, 91-92; Cathala, n. 1901-1903.

poseedor de lo poseído; y porque la mayor propuesta ha de ser así distinguida, el argumento no procede.

A lo que se añade, tomado de Aristóteles (VII *Metaph.*), se dice que Aristóteles no separa la materia de la quididad, sino aquella materia particular y aquellas partes que se han accidentalmente respecto del concepto de especie, cual manos y pies, por ejemplo, respecto de la razón de hombre, o cual estas carnes y estos huesos. Mas no va contra lo que decimos el que se coloquen las partes de la definición en el género de causa formal, ya que conviene recordar que todo lo superior se ha como formal respecto de lo inferior, como ahí mismo lo dice Aristóteles. Varón y hembra, aunque no se diferencian en especie dentro del género "animal", cual blanco y negro, se diferencian en especie en género "sexo", diferencias estas accidentales al género "animal", provenientes de la materia, y por eso no causan en tal género diversidad específica.

A la *última* confirmación acerca de los atributos propios de materia, se dice que lo allí dicho sigue a una materia existente en particulares y no a una materia abstraída de singulares, que es parte de la quididad específica; y así no ha de inherir en la quididad, ni hay que sacar a la materia de la quididad por la sola razón de que sus opuestos estén siendo en la quididad.

[*TEXTO*]

Pero porque la materia es el principio de individuación, parecería de ello seguirse que la esencia, por comprender en sí misma y simultáneamente materia y forma, es solamente particular y no universal; de lo que se seguiría que los universales no tienen definición, si esencia es lo significado por la definición.

[*COMENTARIO*]

31. En la tercera parte de este capítulo argumenta el autor contra la cuarta conclusión, así; lo que comprende en sí intrínsecamente materia es particular; la esencia de la sustancia compuesta comprende en sí materia; *luego* la esencia de tal sustancia es particular; *luego* no se da esencia universal de la sustancia compuesta, lo que es falso. Y además se sigue que los universales naturales no son definibles, porque solamente son definibles las esencias de las cosas naturales, ya que la definición indica la esencia de la cosa; mas, como se ha deducido, las esencias de las cosas naturales son particulares. La mayor se prueba así: lo que tiene en sí mismo y en acto el principio de

individuación es particular; *es así que* lo que tiene intrínsecamente materia tiene en sí el principio de individuación, ya que la materia es principio de individuación; *luego*. . . etc.

[*TEXTO*]

Se ha, pues, de saber que es principio de individuación, no la materia tomada, como se quiera, sino sólo la materia signada. Y llamo "materia signada" la que esté bajo determinadas dimensiones. Mas "esta" materia no entra en la definición de "hombre", en cuanto hombre; mas se pondría en la definición de Sócrates si Sócrates tuviera definición; mas en la definición de hombre se pone materia no signada, ya que en la definición de hombre no se ponen estos huesos y esta carne, sino hueso y carne en absoluto, que son materia de hombre, pero no signada.

[*COMENTARIO*]

32. Responde aquí el autor a la objeción, destruyendo la mayor y su prueba; y dice que "materia" se toma de dos maneras, a saber: signada y no signada. La signada es principio de individuación; la no signada es parte de la esencia específica; la signada se pondría en la definición de Sócrates, si se lo definiera; la no signada se pone en la definición de universales; por lo cual es patente que los universales tienen definición y, no obstante, incluyen materia, mas no signada, que es principio de particularidad.

[CUESTION V]

[*Si la materia es principio de individuación*]

33. Acerca de esta parte se duda de si la materia es principio de individuación.

En esta cuestión hay que hacer *seis* cosas:

Primera: declarar el título.

Segunda: exponer la opinión de Escoto.

Tercera: impugnarla.

Cuarta: exponer la opinión de Santo Tomás.

Quinta: argüir contra ella.

Sexta: responder a los argumentos en contra.

34. *En cuanto a lo primero* nótese que, cuando se trata del principio de individuación, —y puesto que individuo incluye

dos cosas, a saber: ser de por sí indiviso, y distinto de los demás—, no se inquiere sino por qué la naturaleza específica se vuelve incomunicable, tanto que le repugna comunicarse a muchos, de la manera como un superior se comunica a sus inferiores; y por qué este individuo se distinga primaria y realmente de los demás de su especie. Así que se inquiere por las dos cosas que concurren a la individuación, a saber: qué es lo que hace primariamente incomunicable a la naturaleza; y qué es lo que hace primariamente que se distinga realmente de los demás de la misma especie. Y advierte bien las dos partes del título, tal como las hemos señalado, porque hallo que algunos han errado en este punto; pues se trata aquí de una incomunicabilidad opuesta a comunicación real, y no de una incomunicabilidad opuesta a comunicación de la forma, ya que nadie duda que ésta convenga primariamente a la materia. Y parecidamente se trata de la distinción real entre individuos de la misma especie, que no tiene lugar sino entre entes reales; y no, de la distinción por la que Sortes vivo se distingue de Platón muerto, advirtiendo siempre que no hablamos ahora sino de la individuación de las sustancias materiales. Esto en cuanto a lo primero.

35. *En cuanto a lo segundo*, Escoto (II *Sent.*, dist. III, q. 6) opina que la naturaleza específica se individúa por algo positivo que la contrae propiamente y hace unidad con ella; así que tal positivo no es ni la materia ni la forma ni el compuesto, sino una modificación de todo ello o una última realidad de materia, forma y compuesto, realmente identificada con ellos. Así que, según ellos, se pone, respecto del principio de individuación, la conclusión siguiente: principio de individuación no es la materia ni la forma, ni la cantidad, sino una propiedad individual, a saber: la "estidad".

Omito por el momento las pruebas de esta conclusión en cuanto a sus tres primeras partes, que traeré más adelante en lo que se refiera a lo propuesto.

En favor de la cuarta se arguye así: primero: la unidad sigue a la entidad, hablando proporcionalmente; porque de la misma manera una cosa es ente y es una; *por tanto* la unidad simplemente última —a saber: la numeral o individual— sigue a la entidad individual. Pero es claro que esa entidad individual no es algo de lo que en acto se halla en la especie, ni es algún accidente, ya que todo accidente la sigue; *luego* es una propiedad individual, a saber: constitutiva de los individuos. Y se argumenta así: es principio de individuación aquello a lo que sigue primariamente la unidad numeral; *es así que* aquella propiedad, o "estidad", es precisamente aquello a lo que sigue primariamente la unidad numeral; *luego* la estidad es principio

de individuación. La mayor es clara, porque la unidad sigue proporcionalmente al ente. Se prueba la menor porque la unidad numeral no sigue a la quididad, como es patente, ni a algún accidente, ya que precede al género íntegro de los accidentes.

Segundo, así: toda diferencia entre diferentes lleva en definitiva a cosas primariamente diversas, en otro caso no se detendría lo de diferenciarse; *es así que* los individuos se diferencian propiamente; *luego* su diferencia lleva a cosas primariamente diversas, que no son ni sus naturalezas ni privaciones ni accidente alguno; *luego* lo son las estidades. La prueba de este último aserto, en cuanto a su tercera parte es: porque, si la diferencia entre individuos se redujera a algún accidente, tal sería máximamente la cantidad, mas no lo es. Lo que es patente; investíguese, pues, por qué se diferencian esta cantidad de estotra cantidad; no, por sí mismas; que, en tal caso, se distinguirían específicamente; *luego* por otra cosa, —piensa en sus posiciones. Pero esto no puede ser, porque o se distinguen por la posición, en cuanto que es predicamento especial —y esto no, ya que es posterior a la cantidad—; o por la posición, en cuanto que es diferencia de la cantidad; y esto tampoco; si no pregúntese por qué las posiciones se distinguen; o bien por sí mismas —y esto tampoco se puede decir porque por sí mismas no son "éstas"; o por alguna otra cosa, y así al infinito. Y como la posición, que es diferencia de la cantidad, se integra de continuidad y permanencia de partes, equivale a decir que esta cantidad se diferencia de estotra por otra posición, y que esta cantidad se diferencia de estotra cantidad por sí misma.

Tercero, así: a aquello que constituye primaria e íntegramente a un singular en su entidad singular y en la unidad consecuente a tal entidad, le repugna íntegra y primariamente ser dividido con una división opuesta a tal unidad; *es así que* tan sólo la propiedad individual, o "estidad", es tal: *luego*. . . etc. La mayor es clara por sus términos; la menor se prueba de igual manera que arriba. Esto en cuanto a lo segundo.

36. *En cuanto a lo tercero* se arguye contra la opinión de Escoto de *cuatro maneras:*

Primera, así: todo acto singular preexige una potencia singular a la que actúa; *es así que* la "estidad" es un acto singular; *luego* preexige una potencia singular a la que actúe; *es así que* tal potencia es la naturaleza o está en la naturaleza del mismo individuo; *luego* la naturaleza del individuo es singular antes del advenimiento de la estidad; y así la estidad no es principio de individuación. Todas las proposiciones asumidas son de Escoto, en esta materia, aun la mayor, que, además, se prueba por la doctrina de Aristóteles (en II *Phys.*, text. com. XXXVIII),[75] donde trata de las comparaciones entre las causas; y de donde se saca que así como una forma particular preexige una materia particular; así acto, respecto de potencia. Pero si se dice que esto no es verdadero cuando acto y potencia se distinguen realmente, ya que en tal caso la potencia recibe realmente el acto, esto no es obstáculo; ya que, según Escoto, cuando dos cosas se aúnan realmente, retienen el mismo orden natural que tendrían si fuesen realmente distintas. Luego así como si el acto singular fuera distinto realmente y por su naturaleza preexigiría una potencia singular, así también exigirá lo mismo, ya que se conserva el mismo orden.

Segunda, así: las cosas que sean principios de individuación son primariamente y por sí mismas diversas; las estidades de Sortes y de Platón son tales; *luego*. . . La mayor es de Escoto. Se prueba la menor: lo que conviene más con uno que con otro no es primariamente diverso de aquel con que conviene más; *es así que* la estidad de Platón conviene más con la estidad de Sortes que con la estidad de blancura; *luego* las estidades de Platón y de Sortes no son primariamente diversas. La mayor del polisilogismo es patente por los términos, pues lo primariamente diverso de otro no conviene con él. La menor se prueba de dos maneras: primera, porque las estidades de Platón y de Sortes convienen en especie, mas la estidades de Sortes y de blancura se diferencian en género; segunda, porque aquellas cosas que se asemejan más convienen más entre sí; empero se asemejan más las que son más comparables; mas las estidades de Sortes y Platón son más comparables que las estidades de Sortes y blancura, como universalmente las cosas del mismo predicamento son más comparables que las de diversos.

Tercera, así: lo que conviene y repugna a uno de los individuos de la misma especie preexige necesariamente su distinción; la propiedad individual, piensa en la Sorteidad, conviene a Sortes y repugna a Platón, —individuos de la misma especie; *luego* la propiedad individual preexige la distinción entre Sortes y Platón. La conclusión es falsa, según Escoto; el proceso es bueno; *luego* una de las dos premisas es falsa; ambas son suyas; *luego* es enteramente falso el proceso. La mayor se encuentra en el cuodlibeto (q. II) de Escoto. La menor es conclusión suya, que estamos impugnando.

Cuarta: muestro que esta posición contradice a los peripatéticos, a Aristóteles y al Comentador. En XII *Metaph.* (text.

75. Aristóteles, *Phys.* B 195 b 21 (Didot, libr. II, c.4, n. 12). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.6; Vivès, XXII, 356.

com. XLIX)[76] se saca esta consecuencia: el primer cielo, es decir: el primer principio, es uno en especie y muchos en número; *luego* tiene materia. Consecuencia que sería nula si se sostuviera que la propiedad individual distingue a los individuos de la misma especie.

Que la glosa de Escoto —quien entiende por materia "propiedad individual"— destruya el texto se ve por lo que allí dice el Comentador: todo lo que es uno en especie y muchos en número tiene materia; mas quedó declarado que el principio del cielo no tiene materia; por las cuales palabras se echa de ver que está hablando de aquella materia que declaró no hallarse en el primer principio. Mas aparece en el texto[77] (com. XXX) haber declarado expresamente que el motor del cielo no tiene materia, ordenada a cambios de lugar y de ser, y no hizo mención alguna de propiedad individual. Lo ficticio de tal glosa se echa de ver por III *Metaph.* (text. com. II)[78] donde se dice que toda multitud lo es o bien de cosas diferentes, o según forma o según cantidad; lo mismo se halla en el Comentador a I *Phys.* (com. VI).[79]

Ni se ha de admitir la glosa de Antonio Trombeta, que lo entiende concomitantemente, ya que del mismo modo y uniformemente hay que tomar eso de "según" en el primer miembro y en el segundo; en el primero denota causalidad; *luego* también en el restante. Puede también apreciarse el que esa invención de las estidades es pura ficción, por I *De Coelo* (text. com. XCII y XCIII),[80] donde Aristóteles y el Comentador[81] señalan únicamente a la materia cual causa de la unidad y pluralidad de individuos de la misma especie, en las cosas materiales. Esto en cuanto a lo tercero.

37. *En cuanto a lo cuarto:* la opinión de Santo Tomás, expuesta por él aquí y en muchos otros lugares,[82] es que la materia signada es principio de individuación.

76. Aristóteles, *Metaph.* Λ 1074 a 31 (Didot, libr. XI, c.8, n. 12). Cf. Com. de Santo Tomás, L. XII, 1.10 (alias 1.7); Vivès, XXV, 218, Cathala, n. 2596.
77. Aristóteles, *Metaph.* Λ 1071 a 21 (Didot, libr. XI, c.6, n.5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. XII, 1.5 (alias 1.4); Vivès, XXV, 200; Cathala, n. 2495-2499.
78. Cf. Comentario de Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 19r.
79. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. IV, fol. 5r.
80. Aristóteles, *De Coelo*, A 278 a 18 y sg. (Didot, libr. I, c.9, n. 2-3). Cf. Com. de Santo Tomás, L. I, 1-19; Vivès, XXIII, 67-68.
81. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. v, fol. 29r, 30r.
82. Cf. *Contra Gent.*, L. IV, c.65; *De Verit.* q. II, art. 7; q.X, art. 5; *In Metaph.* L.V, 1.8.

Acerca de esta conclusión se ha de advertir que los tomistas convienen y discrepan entre sí: convienen todos en decir que a la individuación concurren dos cosas: materia y cantidad. Mas discrepan en que algunos sostienen que el agregado de materia y cantidad es el principio intrínseco de individuación, dando la materia la incomunicabilidad o indistinción en sí, y dando la cantidad la distinción de otros; tal agregado dicen ser la materia "signada". Empero otros dicen —y su sentir es mucho mejor— que el principio intrínseco de individuación, tanto respecto de la incomunicabilidad como de la distinción de cada uno respecto de los otros, es la materia signada, —no, la materia cuánta o agregado de materia y cantidad. Y porque, según mi juicio, es ésta la verdadera doctrina de Santo Tomás, como se mostrará, por eso quiero declararla y defenderla, declarando primeramente qué significa "materia signada"; en segundo lugar, excluyendo la antedicha exposición de otros tomistas; tercero, probando la conclusión intentada.

"Materia signada" no es otra cosa sino "materia, capaz de esta cantidad de tal modo que no lo sea de otra"; porque "esta" materia es parte intrínseca de la definición de Sortes, si se lo definiera. Pues se ha de imaginar que un agente particular, que este semen, está apropiando la materia a la forma a inducir, de modo que, a la manera como el semen humano apropia la materia al alma racional, así "este" semen a "esta" alma. Por lo cual, en el primer instante de la generación de Sortes —que es el primer existir de Sortes y el primer "no existir" de la forma precedente y de sus accidentes— se hace, según el orden primario de la naturaleza, un compuesto particular, siguiendo después, según orden natural, todos los accidentes; así es, según nosotros, el proceso. En Tal priori según la naturaleza, en el que el compuesto particular hace de término propio y primario de la generación, la materia, que es parte intrínseca de él, a saber: de Sortes, está de tal manera apropiada al mismo Sortes, por virtud del agente particular, que ya no es capaz de otra cantidad que la que para sí determina Sortes, ya que, respecto de todas las cosas, constituidas naturalmente, hay una determinada razón en cuanto a magnitud y aumento, como se dice en II *De Anima* (text. com. XLI);[83] tal es la materia llamada "materia signada". Por eso "materia signada" no añade nada sobre materia, sino la capacidad para esta cantidad, precisamente, y no para otra. Empero la capacidad de esta materia, respecto de esta cantidad, no es otra cosa que potencia receptiva

83. Aristóteles, *De An.* B 416 a 16 (Didot, libr. II, c.4, no. 8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, Vivès, XXIV, 81-82; Cathala, n. 331.

de esta cantidad, a exclusión de otra; mas "potencia receptiva" no dice directamente nada realmente distinto de materia, sino tan sólo añade algo realmente distinto, según razón, de materia, a la manera como "materia propia" no añade nada a materia, que sea realmente distinto de ella, mas indica algo real en la materia, no explicitado por materia en cuanto tal, ya que materia signada no es definible, caso de definírsela, sino por esta cantidad, al modo que potencia propia no se define sino por el acto propio, como se dice en III de los *Phys.* (text. com. X).[84] Empero materia, en cuanto tal, no exige que entre esta cantidad en su definición; así que materia propia del individuo, materia signada y materia *bajo* ciertas dimensiones, vienen a decir lo mismo; por lo cual Santo Tomás no llamó "materia signada" a la materia *con* ciertas dimensiones sino a la materia *bajo* ciertas dimensiones; y en otro lugar dice que materia ordenada a formas generales, piénsese en forma total y parcial, distingue genéricamente cuerpos celestes de inferiores; así que materia ordenada a esta o a estotra cantidad distingue numéricamente en el orden de las cosas materiales. Así que materia signada no quiere decir agregado de materia y cantidad, sino que indica materia directamente, cantidad oblicuamente, al modo que potencia de la materia indica directamente materia, mas oblicuamente el acto al que mira, ya que sin el acto no es definible. Queda, pues, de manifiesto qué significa "materia signada".

En cuanto a que otros tomistas no expongan convenientemente este punto, se declara así: es el mismo principio el que distingue un individuo de otro, ambos de la misma especie; *es así que* la materia —no cuánta, sino la signada del modo expuesto anteriormente— es principio intrínsecamente distintivo del individuo respecto de la especie; *luego* no la materia cuánta, sino la materia signada, es principio intrínseco, distintivo entre individuos de la misma especie. Conceden la menor, y es expresa sentencia de Santo Tomás en el tratado *De Principio Individuationis*[85] —que, según la verdad y su antiguo título, se llama *De Potentiis Cognoscitivis*, tal como se halla en la biblioteca del Sumo Pontífice,[86] únicamente en la cual he visto completo tal tratado; el comúnmente conocido está truncado. La mayor no parece puedan negarla sino los protervos; porque universalmente

84. Aristóteles, *Phys.*, Γ I 201 a 34 (Didot, libr. II, c. 4, n. 8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, l. 8; Vivès, XXIV, 81-82; Pirotta, n. 331.

85. *Opus. XXV*, edic. cit., t. XXVII, p. 467.

86. Biblioteca Vaticana, ms. Vat. lat., 807. Sobre este índice, véase Pelzer A., *Bibliothecae apostolicae Vaticanae. Cod. lat.*, t. II, p. 1, Roma 1931, p. 144-145; además Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin. 2a. edic., Münster, 1931, p. 172.

vemos que cuando algo común se divide en muchas partes subjetales, inferiores entre sí y superiores se diferencian por lo mismo; así por lo mismo se diferencia hombre de animal y de león, a saber, por su diferencia propia; por lo cual Porfirio atribuye tres actos a la diferencia: dividir lo superior, constituir lo inferior y distinguir de lo superior lo constituido, y demás coordinados.

Se prueba, pues, *esta conclusión*, de la manera ya expuesta, a saber: "materia signada es principio intrínseco de individuación". Es principio intrínseco de individuación aquello a que repugne primariamente comunicarse a muchos del modo como un universal se comunica a un particular; *es así que* a materia signada le repugna primariamente comunicarse, cual lo hacen un universal a un particular; *luego*, etc. Todos conceden la mayor. Se prueba la menor: adviértase que la menor incluye en sí dos cosas; a saber: que a la materia signada le repugna comunicarse a muchos y que le repugna primariamente. Lo primero es patente de por sí: es imposible plurificar una materia que sea capaz tan sólo de "esta" cantidad. Se prueba lo segundo: a la materia signada conviene aquello que, aun descartando cualquier otra cosa, le conviene; mas que, si se prescinde de ella, no conviene a ninguna otra; *es así que* no comunicarse a muchos, cual el universal a lo particular, y descontada cualquier otra cosa que haya en la sustancia sensible, conviene a la materia signada; mas, si se lo descarta, no conviene a nada más; *luego* no comunicarse a muchos conviene, primariamente, a la materia signada, y a ella sola entre todo lo que se halla en la sustancia sensible. Se prueba la menor, en sus dos partes. En cuanto a la primera, así: lo que la materia signada reivindica para sí, de manera que resulte ininteligible el que tenga lo contrario, le conviene, aun descartado todo lo demás; *es así que* la incomunicabilidad conviene a la materia signada, tomada así precisamente, de tal modo que, bajo lo opuesto, resulte ininteligible la materia signada, ya que no puede concebirse que la materia propia de un individuo sea comunicable; *luego* la incomunicabilidad conviene a la materia signada, aun descartado todo lo demás. La segunda parte de la menor quedará patente con un ejemplo; porque, prescindiendo de la materia signada de Sortes, o de su materia propia, que es lo mismo, es cierto que no es ya "éste", ni su forma será ya "ésta"; ni "ésta", la materia misma; pues si no tiene materia propia, ¿cómo saldrá del orden común?

Se prueba de una *segunda manera la misma conclusión:* superfluamente se hace por muchos lo que puede hacerse igualmente bien por menos; *es así que*, prescindiendo de cualesquiera otras cosas, se salva suficientemente por la materia

signada la individuación de la sustancia compuesta; *luego* superfluamente se añaden otras. La menor quedará declarada cuando, una vez solventadas las razones de los adversarios, nuestra posición resulte estable y firme. Y se confirma: porque no habiendo en la sustancia compuesta, sino materia, forma, y el compuesto resultante de ellas, y los accidentes que al individuo advienen, no hay ninguna otra causa intrínseca fuera de éstas; y así no hay que divagar buscando otras en la investigación de la individuación.

De una tercera manera se prueba *la misma conclusión* por las autoridades de Aristóteles y del Comentador, ya aducidas, que no es preciso repetir. Según ellos es evidente que toda distinción procede o de las formas o de la cantidad. Así que la materia signada es principio intrínseco de individuación, por el cual —intrínseca, aunque particularmente— Sortes es "éste". Digo "particularmente", porque no pienso que la materia signada sea la propiedad individual misma o la diferencia misma, sino más bien el principio esencial de la diferencia individual. Pienso, pues, que la proporción entre la materia signada y la propiedad o diferencia individual es similar a la proporción entre el alma humana y la diferencia constitutiva de hombre; a la manera, pues, como el alma intelectiva no es ella la diferencia misma —piénsese en "racional", sino es aquello de que se toma— así la materia signada no es la diferencia individual misma, sino aquello de que se toma, y que la causa intrínsecamente. Y al modo como "hombre es hombre" —por lo racional, cual por principio formal total, y por el alma intelectiva, cual por principio parcial intrínseco formal, del cual depende "racional", y lo causa— parecidamente Sortes es "éste" por la diferencia individual como por un cierto todo denominante —lo que no es otra cosa que el grado individual, al modo que la diferencia específica es el grado específico—, y es "éste" por la materia signada como por causa intrínseca prior, de la que depende la diferencia individual misma.

Entre nosotros pues, y los escotistas, la diversidad consiste en que éstos multiplican las diferencias esenciales, sin dependencia esencial de la materia signada; pero nosotros, así como no sabríamos contraer animal a hombre y buey sin las formas de las partes, que son las causantes de las diferencias que contraen a animal, así no sabemos contraer la especie, pongo por caso "hombre", al individuo, sin la materia signada que es la causa de las diferencias individuales; y de consiguiente y primariamente es principio intrínseco de individuación.

Me mueve a decir esto el que sostengo que Sortes, tomado sustancialmente, o sea: en la línea recta predicamental bajo

especie, es uno numéricamente, no con la unidad del predicamento "cantidad", sino con unidad sustancial, que, por ser atributo del ente, tiene que estar precedido por el grado individual, aportado por la diferencia individual misma. Acerca de si esto es según la mente del Santo Doctor no lo juzgue nadie antes de leerlo en sus mismas palabras y en el *Compendio de Teología* (cap. CLVII), donde afirma que Sortes es, después de la resurrección, el mismo en número, con su cantidad numerada; véase además en el tratado anteriormente citado.

38. *En cuanto a lo quinto* se argumenta contra la conclusión y lo dicho en ella por Escoto, en el lugar anterior.

Primero, así: es imposible que, si una cosa depende de otra naturalmente posterior, sea la misma que la naturalmente prior, porque en tal caso sería prior y no prior; *es así que* la sustancia es naturalmente prior que los accidentes; *luego* nada causado por la cantidad, o por cualquiera cosa que preexija la naturaleza de la cantidad, puede ser idéntico en la sustancia; así que esa signación, causada por la cantidad, no es idéntica con la sustancia. Se prueba la mayor: donde haya verdadera y real identidad, aunque no sea formal, entre dos cosas, es imposible que una sea y la otra no sea, porque en tal caso lo mismo sería y no sería realmente; mas es posible que lo naturalmente prior esté sin lo naturalmente posterior; *luego* mucho más, sin lo impreso o causado por lo naturalmente posterior.

Además: lo que es condición necesaria para que la causa cause no puede recibir su ser de lo causado, porque, en tal caso, la causa, en cuanto suficiente para causar, sería causada por el causado, y tal causado sería causa de sí mismo; *mas* la singularidad o la signación de la sustancia es condición necesaria para que la sustancia cause la cantidad, ya que un causado singular requiere causa singular; *luego* es imposible que tal signación o singularidad provenga de la cantidad.

Además: pregunto: ¿qué es eso de que la cantidad cause o imprima tal modo o signación en la sustancia? Si nada de esto preexiste a la cantidad, en tal caso la signación no proviene de manera alguna de la cantidad, porque en ese caso la signación de la sustancia precede naturalmente a la cantidad misma. Mas si es algo diferente pregunto: ¿cómo lo causa la cantidad y en qué género de causa?

Además: por qué la cantidad, más bien que la cualidad, deja impreso tal modo en la sustancia? No se ve la razón; porque, al modo que la cualidad informa por sí misma a la superficie sin dejar nada en ella, parecidamente la cantidad informa por sí misma a la sustáncia, y no por alguna otra forma que deje impresa en ella.

Además: esa misma cantidad, que concurre a la individuación es cantidad terminada o indeterminada; no es terminada, porque ésta sigue a la forma en la materia y, por consiguiente a la singularidad de la sustancia; porque al modo que la sustancia es su causa, en cuanto terminada, así "esta" sustancia es causa de ella, en cuanto es "ésta" terminada. Y se confirma porque, variándose la cantidad terminada por simple rarefacción, el mismo individuo será idéntico a muchos singulares; lo que es imposible. Mas si es indeterminada, objeto el que permanece la misma en el engendrado y en el corrompido.

Además: si la cantidad concurre a la individuación, como distinguiente primario, ha de ser en sí misma primariamente distinta numeralmente de otra; mas entonces tu proposición no es verdadera; a saber, aquella: "toda diferencia formal es específica", ya que "esta" cantidad y "estotra" —ya que son formas— se diferenciarían específicamente. Mas si exceptuamos la cantidad respecto de esa proposición fundamental de tu ruinoso edificio, ¿cómo probar que la diferencia formal es específica? Cualquiera razón que adujeres respecto de forma se verificará en la cantidad, pues la cantidad es forma.

Además: la amplitud íntegra del predicamento de sustancia es prior a los demás predicamentos; *luego*, por incluirse en su latitud el individuo sustancial, habrá de ser intrínsecamente completo sin depender de la cantidad, que le es posterior. Y se confirma: porque nada se coloca en un género por virtud de algo que sea extraño a tal género.

Muchos otros argumentos traen Escoto y otros; mas, porque su conclusión es que o la materia sola o la cantidad sola o el agregado de materia y cantidad no es principio de individuación, los omito, ya que no van contra nosotros. Omití además los que irían indirectamente contra nuestra posición, en gracia a la brevedad. Esto en cuanto a lo quinto.

39. *En cuanto a lo sexto:* hay que responder a los argumentos que se acaban de hacer; después, a los aducidos en favor de la opinión contraria.

Al primero de ellos se dice que la mayor es falsa. Para ponerlo en evidencia nótese que la proporción entre materia signada y esta cantidad es proporción entre potencia y acto propio; así que, al modo que la potencia de la materia se identifica realmente con la materia misma, y no obstante depende de la forma, así la potencia o capacidad de la materia respecto de esta cantidad —lo que se llama su signación— depende de la cantidad y sin embargo es idéntica con la materia. Y porque la potencia es prior y posterior —es naturalmente prior

al acto en el género de causa material, y es posterior a él en el orden de causa formal—, por esto la signación de la materia es prior a la cantidad en el orden de causa formal; por lo cual la mayor es falsa en los dos casos, tanto que se entienda de prior y posterior según el género de causa material, como que se la entienda de prior y posterior en el orden de causa formal, ya que algo dependiente de la materia es idéntico realmente a la forma, como es evidente.

A la prueba primera que dice: "porque en tal caso lo mismo sería prior y no prior", digo que no es inconveniente alguno en diversos géneros de causas.

A la otra prueba, que dice: "donde hay verdadera y real identidad, etc.", se niega la segunda proposición asumida, pues no todo lo prior puede serlo sin algo posterior, como se demostrará en otro lugar.

A lo segundo, se niega la mayor, ya que lo causado es causa de su causa en diferente género de causa, que es lo que sucede en tal caso, ya que la materia signada es causa de la cantidad en el género de causa material; mas la cantidad es causa de la materia signada en el género de causa formal, como acto respecto de potencia.

Y es patente la falsedad de la mayor en el ejemplo puesto, porque la potencia de la materia es condición necesaria en la materia para causar la forma; y, no obstante, depende de la forma en el género de causa formal. A la prueba se dice que la causa material, en cuanto a su causalidad, depende de su efecto, a saber: de la forma, mas no en cuanto efecto suyo, sino en lo que es causa de la materia, ya que las causas son mutuamente causas, como se dice en II de los *Phys.* (text. com. XXX),[87] así que no hay inconveniente en que la causa dependa del causado, no en cuanto causado, sino en cuanto causa y en otro género.

A lo tercero se dice: que la cantidad cause tal signación en la materia no es sino que la materia, bajo la acción del agente, se haya hecho tan capaz de esta cantidad que no lo pueda ser de estotra; y así la cantidad concurre a la signación de la materia, en cuanto acto, de que proviene tal capacidad. Empero el agente, concurre como causa eficiente de ella, y tal signación o capacidad precede a la cantidad misma en el género de causa material, y no puede concluirse: "luego no se hace por virtud de la cantidad", porque se hace por la cantidad en el género de

87. Aristóteles, *Phys.* B 195 a 8 (Didot, libr. II, c. 3, n. 4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1. 5; Vivès, XXII, 352.

causa formal que, como el fin, se cuenta entre las causas posteriores, en cuanto a venir a ser.

A lo cuarto se dice: no solamente la cantidad signa de tal modo a la materia, sino también sígnanla las cualidades propias, pues la materia de Sortes es capaz de "estas" cualidades tanto que no lo es de otras; pero porque solamente la cantidad se recibe sin intermedios en la sustancia, y de sola la cantidad proviene radicalmente la distinción material; por esto, y bien a propósito, hablamos de la materia signada —de materia bajo ciertas dimensiones, y no bajo ciertas cualidades.

A lo quinto, se dice: que es la cantidad determinada la que concurre a la individuación como principio original, no intrínseco, de individuación. Y no obsta el que siga a la forma, porque también la forma sigue a la potencia de la materia, por la cual, no obstante, es causada; y concedemos que esta sustancia es causa material de esta cantidad; mas, a la inversa, en el género de causa formal esta cantidad es causa de esta signación de la materia, del modo ya expuesto.

A la confirmación de Antonio Trombeta se dice que la cantidad determinada, que concurre a la individuación, no consiste en algo indivisible, sino que tiene latitud; pues, a la manera como cualquier especie natural determina, para sí, una cantidad máxima y mínima dentro de una cierta latitud, parecidamente cualquier individuo determina para sí "esta" cantidad dentro de ciertos límites, y no en indivisible. Así que puede realizarse una rarefacción, sin variación de su parte, en cuanto individuativa, pues aquí no se toma a cantidad determinada puntualmente, sino con cierta latitud.

A lo sexto, se dice: se concede la consecuencia primera, mas se niega el que de ello se siga la falsedad de aquella proposición fundamental del firmísimo edificio; pues pecó el arguyente con pecado máximo, al no distinguir entre diferencia formal y de formas, pues toda diferencia formal es específica, mas no lo es toda diferencia de formas, como dice Santo Tomás (II *Contra gentiles*, cap. LXXXI), en otro caso la forma de este fuego y la forma de estotro fuego se distinguirían específicamente, ya que son formas y difieren. De aquí que una línea matemática, dividida en dos partes, tiene dos individuos, ya que cada una de las partes de la línea es línea, y tales individuos son formas, y se diferencian, mas no con diferencia formal. Llámase, pues, diferencia formal aquella que proviene de principios quiditativos, porque estos provienen siempre de una forma en cuanto forma, —lo que no pasa entre esta línea y estotra, por ser las dos idénticas en quididad. El error del arguyente es muy

pueril: "son formas y se diferencian, luego se diferencian formalmente", —es monje y es blanco, luego es monje blanco.

A lo último se niega la consecuencia: aunque, pues, lo que está en el predicamento de sustancia sea simplemente prior a lo de los demás predicamentos, sin embargo alguna condición, sin la que el individuo en cuanto tal no entrará en un predicamento, puede ser posterior en el género de causa formal y de otro predicamento, porque la causa formal es posterior en cuanto a venir al ser. A la confirmación se dice que cualquier predicamento se completa con cosas de su género, si hablamos de las cosas que se colocan en predicamento y de la razón por la que se las coloca en ellos; mas no, si hablamos de la condición de la cosa colocada en un predicamento, pues Sortes es sustancia, y ser sustancia es la razón de colocarlo en tal predicamento; empero la condición de individuación, sin lo cual no hay razón para colocarlo en tal predicamento, no obsta a que se exija a la vez algún accidente, por ejemplo cantidad.

A lo primero que, en favor de la conclusión opuesta, se adujo, se dice que la menor es falsa, porque la unidad numeral sigue primariamente a la materia signada.

A lo segundo se dice que la diferencia entre individuos se reduce a las cantidades, mas las cantidades se diferencian por las posiciones propias que son diferencias de la cantidad. Empero "posición" no se integra tan sólo de las dos notas dichas, a saber: permanencia y continuidad de partes, sino de esas dos y una tercera: "orden", a saber: de partes en el todo, como lo enseña Alberto en los *Predicamentos*[88] (cap. "De quantitate"); pues por esto se diferencia cantidad de posición, que es predicamento especial, por indicar orden de partes en un lugar; así que, en el caso actual, las posiciones se distinguen por sus respectivos órdenes en un todo, órdenes que entran en su razón propia. Mas los órdenes se diferencian por sí mismos, ya que en la definición de orden entra distinción. Y así queda patente que no hay iguales dificultades respecto de las cosas, término de la reducción, y de las cantidades; y que no por ello se han de distinguir formalmente las cantidades; pues tal orden de las partes en el todo es como algo material en la cantidad misma, lo que no se halla en ninguna otra forma.

En cuanto a lo tercero de Antonio Trombeta se dice que la menor es falsa, porque materia signada, como se ha probado, es precisamente aquello a lo que repugna primariamente ser dividido, como un universal en particulares, razón por la cual repugna a la estidad.

88. S. Alberto Magno, *De praedicament.*, tract. III, c. 10; edic. cit., t. 1, p. 211-212.

CAPITULO TERCERO

[*TEXTO*]

Está, pues, patente que hombre y Sócrates no se diferencian sino como signado y no signado; por lo cual el Comentador dice, en VII Metaph.[89] *que "Sócrates no es otra cosa que animalidad y racionalidad que constituyen su quididad", al modo que también la esencia del género y la esencia de la especie se diferencian por signado y no signado, aunque en ambos casos sea otro el modo de designación, porque la designación del individuo respecto de la especie se hace por materia determinada en cuanto a dimensiones, mas la designación de la especie respecto del género se hace por la diferencia constitutiva que proviene de la forma de la cosa.*

[*COMENTARIO*]

40. Después de determinar en común, cuál es la esencia de las sustancias compuestas, en este tercer capítulo intenta tratar de la diferencia de las esencias compuestas entre sí; y, siendo las esencias compuestas tres, a saber: la genérica, la específica, y la individual, *hace el autor cinco cosas:*

Primera: trata de la diferencia entre ellas absolutamente; *segunda:* a fin de determinar sus diferencias en cuanto subsumidas bajo las intenciones primeras y sus nombres, muestra cómo la esencia genérica se diferencia de la específica; *tercera:* declara cómo género, especie, diferencia y definición difieren entre sí; *cuarta:* excluye una cierta duda; *quinta:* señala la diferencia entre esencia específica y genérica.

89. Averroes, *In Metaph.* VII, Com. 20, edic. cit., t. VIII, fol. 80 r.

Para evidencia de lo que se va a decir hay que comenzar por notar que de las esencias podemos hablar de tres maneras; *primera:* de ellas absolutamente, sin referencia a primeras o segundas intenciones; *segunda:* de ellas en cuanto subsumidas bajo los nombres de primera intención; *tercera,* en cuanto subsumidas bajo los nombres de segunda intención, vgr., de la naturaleza humana se puede hablar en cuanto ella, esto es: según lo que le conviene por su propia razón; se puede hablar de la misma en cuanto está subsumida bajo el nombre de "humanidad", o bajo el nombre de "hombre", y parecidos; se puede, además, en tercer lugar, hablar de ella en cuanto subsumida bajo el nombre de "especie". Ahora bien. Santo Tomás, en la primera parte de este capítulo, habla de las esencias de las cosas del primer modo; mas en el resto entero habla de ellas, tomadas del segundo modo; en el capítulo siguiente trata de ellas según el tercer modo. Lo que ha de notarse diligentísimamente para no engañarse en este capítulo. Para señalar la diferencia entre esencia genérica, específica e individual, tomadas en sí mismas, pone esta conclusión: "las predichas esencias no se diferencian sino en cuanto a signado y no signado". Lo cual se declara así: las esencias, propias de animal, hombre y Sortes, no se diferencian propiamente sino en que en la razón de "animal" entra sustancia animada sensible, sin estar determinada por "racional"; mas en la razón de "hombre" entra sustancia animada sensible racional; y así se le añade una designación por la diferencia; empero la razón de Sortes incluye sustancia animada, sensible, racional en "estas" carnes y en "estos" huesos; y así se le añade la designación de materia, lo que no entraba en la razón de hombre. Así que, hablando absolutamente, y según sus razones propias, es patente que estas esencias no se diferencian sino por signado y no signado, esto es: según inclusión explícita de alguna designación o determinación y no inclusión explícita de ella, aunque tal designación no se halle uniformemente en la naturaleza específica y en la del individuo, pues la determinación que la naturaleza específica añade a la genérica es formal, diversificante esencialmente del género, ya que proviene de una forma, tomada como forma. Mas la determinación, añadida por la naturaleza individual a la específica, es material, que produce, no formal sino materialmente, una diversidad en la especie, ya que se la toma de condiciones materiales de la cosa.

De lo cual resulta que hombre y humanidad, animal y animalidad no se diferencian en modo alguno en cuanto tales, esto es: en cuanto a las naturalezas significadas, ya que es idéntica la razón significada por hombre y por humanidad; no se diferencian, pues, en la significación, sino, como se dirá más

adelante, se diferencian en cuanto subsumidas bajo nombres de primera intención. Empero porque la distinción según signado y no signado no es distinción real, por eso el Comentador (VII *Metaph.*, com. XX)[90] dice que Sortes, sustancialmente tomado, no es otra cosa sino animalidad y racionalidad, que son su quididad; pues "Sorteidad", nombre de la naturaleza de Sortes, es realmente idéntica con animalidad y racionalidad.

[*TEXTO*]

Mas esta determinación o designación, que hay en la especie respecto del género, no proviene de algo existente en la especie y no existente de modo alguno en la esencia del género; más aún: todo lo que hay en la especie está también en el género como no determinado. Si, pues, animal no fuese todo lo que es hombre, sino una parte de él, no se predicaría de él, ya que ninguna parte integral se predica de su todo.

[*COMENTARIO*]

41. En esta segunda parte del capítulo se determina como la esencia genérica se diferencia de la específica en cuanto que ambas están bajo los nombres de primera intención, es decir: cómo se diferencian esencia de hombre y esencia de animal, bajo tales nombres: "hombre" y "animal"; y pretende decir el autor que esencia, significada por el nombre específico, —piensa en "hombre"—, y esencia significada por el nombre genérico, —piensa en "animal"—, no se diferencian en que esencia, significada por el nombre específico, incluya alguna determinación que sea enteramente extraña a la cosa significada por el nombre genérico; sino porque esencia, tal como la indica el nombre de especie, incluye en acto la designación específica que se hace por una diferencia constitutiva de ella, al modo que "hombre" incluye en acto "racional", pues se pone en su definición. Mas esencia, indicada por el nombre genérico, aporta confusa o indeterminadamente esa misma designación, al modo que animal incluye en potencia "racional", como dice Porfirio. Así que animal y en general toda esencia, indicada con un nombre genérico, incluye todo lo que incluye especie, aunque no de igual modo.

Por lo cual, para declarar la diferencia puesta, establece esa conclusión: el género indica todo el ser de la especie. Y lo prueba: todo predicado indica todo el ser de aquello que se

90. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 80r.

predica; el género se predica de la especie misma; *luego* la naturaleza genérica, vgr., animal, indica todo el ser de la especie. Prueba la mayor con esa razón de que "ninguna parte se predica su todo". Donde se ha de advertir que esta sentencia es verdadera respecto de una predicación en recto y directa, o sea: esencial, o denominativa, y respecto de una parte en cuanto parte, mas no de parte en cuanto se la indica por modo de todo, pues "parte" admite las dos significaciones, al modo que se indica materia, en cuanto parte de la cosa, por "materia"; mas se le indica cual todo con "material". Modificada, pues, con estas condiciones la proposición: "ninguna parte se predica de su todo" no padece de excepciones; ya que cuando digo "hombre es blanco", "blanco" funde en sí todo lo que hay en hombre; y parecidamente cuando digo: "hombre es material", "material" comprende en sí implícitamente todo lo que es el hombre, del modo que se indicará más adelante; y así queda probado que "esencia", indicada por un nombre genérico, incluye la designación específica, ya que fuera de todo no hay nada.

[*TEXTO*]

Cómo sucede esto, puede verse considerando "cuerpo" en cuanto parte del animal y en cuanto género; pues no es del mismo modo género y parte integral. Así que este nombre "cuerpo" puede tener múltiples acepciones; dícese que "cuerpo" está en el predicamento de sustancia en cuanto tiene una naturaleza tal que pueden señalarse en él tres dimensiones; mas esas mismas tres dimensiones señaladas constituyen al "cuerpo" que está en el género de cantidad. Sucede, por otra parte, en las cosas, que lo que llegó a poseer una perfección llegue a otra ulterior, como es patente en el hombre, que tiene naturaleza sensitiva y además ulteriormente intelectiva. Parecidamente a esa perfección que es tener una forma tal que permita señalar tres dimensiones, se puede adjuntar otra perfección, como la vida o algo por el estilo. Así que este nombre "cuerpo" puede designar cualquier cosa que posea una forma tal que de ella se siga poder señalar tres dimensiones, con la restricción de que no se siga de tal forma ninguna ulterior perfección; y si algo se le añade quede fuera de la significación de cuerpo, así dicho; y de este modo cuerpo será parte material e integral de animal, porque así alma será, además de lo significado por el nombre "cuerpo", algo superveniente al cuerpo mismo, de modo que de esas dos mismas cosas, à saber: alma y cuerpo, como de partes; se constituya el animal. Además, este nombre "cuerpo" puede tomarse de modo que signifique una cierta cosa qûe tenga una forma tal que en ella sea posible señalar tres dimensiones, sea cual fuere tal forma,

tanto que de ella pueda proceder otra ulterior perfección como que no. Y de este modo "cuerpo" será género de animal, porque nada hay en animal que no se contenga implícitamente en cuerpo, pues alma no es una forma diversa de aquella otra forma por la cual pueden señalarse tres dimensiones en tal cosa; y por eso cuando dicen que "cuerpo" es "lo que posee una forma tal que permita señalar tres dimensiones", entendían por ello que tal forma fuere cualquiera: animalidad, lapideidad o cualquiera otra forma; y así la forma de animal se encierra implícitamente en cuerpo o en la forma de cuerpo se contiene aquélla, en cuanto que cuerpo es su género.

[*COMENTARIO*]

42. Ya que se ha declarado que género se compara con especie, no cual parte suya sino como todo, intenta el autor declarar de qué modo la cosa indicada por un nombre genérico se pueda tomar de esas dos maneras, a saber: cual parte y como todo. Y primero, en el cuerpo, como en caso más patente; después, en animal. Y dice: puesto que una cosa, tomada del mismo modo, no puede ser parte de la cosa y a la vez género de la misma, como quedó declarado, has de saber que este nombre "cuerpo" se toma de dos maneras; pues es equívoco respecto de cuerpo que es cosa del predicamento sustancia, y respecto de cuerpo que es cosa del predicamento cantidad. Cuerpo, en cuanto indica cosa del predicamento de sustancia, trae consigo esa naturaleza de la que, por naturaleza, fluye triple dimensión. Mas cuerpo, en cuanto indica cosa del predicamento cantidad, trae consigo esa misma trina dimensión.

43. De nuevo, al indicar "cuerpo" cosa del predicamento sustancia —de ello estamos tratando— se toma de dos modos; primero, en cuanto indica aquella naturaleza de la que, naturalmente, fluye la trina dimensión, con precisión de toda otra ulterior perfección sustancial. Segundo modo: en cuanto indica esa misma naturaleza, sin precisión de toda ulterior perfección sustancial. En la letra del texto se asigna la causa de estas y parecidas distinciones; y es que tener una cosa alguna perfección sustancial no excluye de sí alguna otra ulterior perfección sustancial. Así, "hombre", por tener la perfección sensitiva, no excluye de sí la intelectiva; y parecidamente "cuerpo", por tener la perfección corpórea, no excluye de sí la vital, y así de otros casos. Por no excluir, pues, la perfección sustancial prior una segunda y tercera, y por ser manifiesto que tampoco las incluye en acto, puede una perfección prior ser concedida e indicada tanto con precisión o exclusión de otras como con inclusión

confusa de ellas, ya que, por no incluirlas formalmente, es posible concebirla e indicarla precisivamente. Mas, por no excluir una conjunción con otras, puede ser concebida e indicada con inclusión confusa y potencial de otras. Así que la naturaleza, indicada por el nombre "cuerpo", por no incluir formalmente la perfección vital, ni la sensitiva ni la intelectiva, puede ser concebida e indicada, prescindiendo de todo eso; y porque no excluye una aunación esencial con ellas, por eso puede ser concebida e indicada, sin prescindir de ellas, de modo que las incluya a todas confusa e indeterminadamente. Del texto se saca una triple diferencia entre ellas: se diferencian, *primero*, en que, de la primera manera, "cuerpo" indica solamente corporeidad, tal que de ella naturalmente fluya la trina dimensión, y ninguna ulterior perfección; mas "cuerpo", del segundo modo, indica una forma cualquiera de la que provenga corporeidad tal que de ella, naturalmente, fluya la trina dimensión junto con cualquiera otra perfección.

De una segunda manera se diferencian, porque cuerpo, tomado del primer modo, es *parte* de la especie, ya que el significado formal de especie cae fuera y extra de su significado, al modo que alma racional es extraña a corporeidad; hay, pues, en el hombre dos cosas: a saber, una perfección corporal que, tomada precisamente, no incluye, claramente, y de algún modo, la intelectualidad; y la perfección intelectual, que es la otra parte. Mas cuerpo, tomado del segundo modo, es un todo respecto de la especie, porque la perfección, o forma aportada formalmente por la especie, está incluida en la significación de cuerpo, así tomado, ya que indica una forma cualquiera de la que provenga la perfección corporal; y de esta manera alma intelectiva queda incluida en "cualquiera".

En tercer lugar, se diferencian en que cuerpo, tomado del primer modo, no entra en la línea recta predicamental, al modo que no entra cualquiera parte; mas cuerpo, tomado del segundo modo, entra directamente en el predicamento de sustancia, tal como entra en el de cualquier género.

[*TEXTO*]

Tal es también la relación entre animal y hombre. Pues si el nombre de "animal" indicara solamente una cosa tal que posea una cierta perfección para poder sentir y moverse por virtud de su principio intrínseco, mas con precisión de cualquiera otra perfección, en tal caso cualquiera otra perfección que sobreviniera se habría, respecto de animal, por modo de parte y no cual implícitamente contenida en la razón de animal; y

animal no sería género; mas es género, en cuanto indica una cierta cosa de cuya forma puedan provenir sentidos y movimientos, sea cual fuere tal forma, séalo un alma tan sólo sensible, o alma sensible y racional a la vez.

[*COMENTARIO*]

44. El autor declara lo mismo en ese género que es "animal". Animal puede tomarse en cuanto indica una forma de la que provengan, precisamente, sentidos y movimientos, por los que animal se distingue de lo no animal, como se dice en I *De Anima* (text. com. XIX).[91] Puede tomarse también animal en cuanto indica una forma cualquiera de que procedan sentidos y movimientos, mas no precisivamente, y así es género. Del primer modo "animal" es parte de la especie; por lo cual "hombre" se compone de animal y de principio intelectivo, como de partes integrantes suyas esenciales tomando "animal" del primer modo, ya que así la naturaleza intelectiva queda fuera de su significado.

Empero "animal", del segundo modo, es, respecto de hombre, un todo que incluye implícitamente las perfecciones específicas, porque cuando digo "animal", hablo de quien tiene la naturaleza sensitiva indeterminadamente, sin considerar por virtud de qué forma tenga tal naturaleza; y así quedan implícitamente incluidas todas las formas específicas, pues la naturaleza específica no se posee sino bajo las formas de hombre, león, buey, etc. Con ello queda patente la diferencia que hay entre esencia genérica y específica en cuanto subsumidas bajo los nombres genérico y específico de primera intención, porque, a saber, se diferencian como incluyendo implícitamente e incluyente explícitamente los mismos.

[*TEXTO*]

Así que género indica indeterminadamente todo lo que hay en la especie, pues no indica solamente materia; parecidamente diferencia indica todo lo que hay en la especie, y no tan sólo la forma; y además definición, lo mismo que especie, indica todo, aunque de diversa manera, porque género indica todo como denominación determinante de lo que de material hay en la cosa, sin determinación de la propia forma; por lo cual el género se toma de la materia, aunque no sea materia; y así es patente que se llama "cuerpo" porque posee una cierta perfección que permite señalar en él tres dimensiones, lo que es ciertamente una perfección, mas que se ha materialmente respecto de una perfección ulterior. Al revés: diferencia es una cierta determinación, tomada de una determinada forma, independientemente de que, en su primer concepto, entre materia determinada, como es patente, al decir "animado", a saber: lo que posee alma, sin determinar qué sea: cuerpo u otra cosa; por lo cual Avicena dice[92] *que el género no está coentendido en la diferencia, cual parte de su esencia, sino tan sólo como ente extraño a la quididad o esencia, al modo como también el sujeto entra en el concepto de atributo; y por ello el género no se predica, hablando de suyo, de la diferencia, como lo dice Aristóteles en III* Metaph.[93] *y en IV* Topicorum,[94] *a no ser a la manera como el sujeto se predica de su atributo. Empero la definición o especie comprende a ambos, a saber: materia determinada, designada por el nombre de género, y forma determinada designada por el nombre de diferencia.*

91. Aristóteles, *De An.* A 403 a 25 (Didot, libr. I, c. 2, n.2). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1.8; Vivès, XXIV, 11; Pirotta, n. 32.

[*COMENTARIO*]

45. En esta tercera parte del capítulo compara el autor género, especie, diferencia y definición entre sí, en cuanto a conveniencia y diferencia. Dice que convienen todos ellos en que, cada uno, indica todo lo que se halla en la especie. Lo que se sigue inmediatamente de lo ya dicho; pues si género indica todo, porque verdadera y propiamente se predica de la especie y porque funde en sí todo aquello a que ella se extiende, por parecida razón la diferencia, ya que se predica verdadera y propiamente de la especie y comprende en sí todo aquello a que se extiende en cuanto predicable, indicará todo. Mas pone entre ellos una doble diferencia. Se diferencian, *primero*, en cuanto a sus significados formales, porque lo formalmente significado por género es la perfección material; mas el significado formal de la diferencia es la perfección formal; pero el significado formal de especie es el agregado de ambas perfecciones, sin distinguir entre ellas; a su vez lo significado formalmente por la definición es, parecidamente, el agregado de ambas perfecciones, mas explicitando cada una. Vgr. lo significado formalmente por "animal" es naturaleza sensitiva, que hace de material respecto de la perfección intelectual, aportada formalmente por "racional"; y, de

92. Avicena, *Metaph.* V, c. 6, edic. cit., fol. 90 v.

93. Aristóteles, *Metaph.* B 998, b 24 (Didot, libr. II, c. 3, n. 8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1. 8; Vivès, XXIV, 437; Cathala, n. 432.

94. Aristóteles, *Topic.* Δ 122 b 20 (Didot, libr. IV, c. 2, n. 6).

consiguiente, la perfección intelectual se ha como forma. Parecidamente: lo significado formalmente por "hombre" y por "animal racional" es el agregado de naturaleza sensitiva e intelectiva; mas "animal racional" explicita, separadamente, ambas cosas; no así, "hombre".

Para mejor entendimiento de esto advierte que lo significado formalmente por un nombre es, por el momento, una perfección o forma determinada y primariamente explicada por tal nombre. Empero "material" es todo aquello que caiga no primariamente bajo la significación de nombre; así que, considerando todo aquello que tanto formal como materialmente, aporten género, especie, diferencia y definición, dice el autor que significan lo mismo y que convienen mas, considerando sus significados formales, decimos que se diferencian y no significan lo mismo.

Empero para que no yerres buscando la diferencia entre significado formal de especie y definición, —porque es nula—, diferénciase tan sólo en el modo de expresar el mismo significado formal, a saber: la especie expresa el todo, pero cual en acto indistinto; mas la definición divide el todo en sus partes singulares, como se dice en I *Phys.* (text. com. V).[95] Así que el nombre genérico, por ejemplo "animal", declara formal y determinadamente la perfección material de hombre, a saber: la sensitiva; y por ello el género se toma de la materia (VIII *Metaph.*, text. com. IX).[96] Mas el nombre de diferencia, vgr. "racional" explicita formal y determinadamente la perfección formal de la cosa, y por ella dícese allí que se toma de la forma. Y a la manera como en el significado formal de género no entra la perfección aportada por la diferencia, porque se incluye en él indeterminadamente, así en el concepto formal de diferencia no entra, por la misma razón, el género; a saber, porque la perfección genérica entra indeterminadamente en el nombre de diferencia. A la manera, pues, como por significar "animal" "tener naturaleza sensitiva", significa dos cosas: formal y primariamente la naturaleza sensitiva, y que la posee indeterminadamente, ya que no explicita si se trata de hombre o de buey; parecidamente "racional", por significar "tener racionalidad", significa dos cosas, a saber: formal y primariamente racionalidad, y tenerla secundaria e indeterminadamente, ya que no determina quién la tenga: hombre o animal; y por eso dice Avicena[97] que

95. Aristóteles, *Phys.* A 184 b 11 (Didot, libr. I, c. 1, n. 5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. I, 1.1; Vivès XXII, 295.
96. Aristóteles, *Metaph.* H 1043 a 206 (Didot, libr. VII, c. 2, n. 7). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VIII, 1.2; Vivès XXV, 49; Cathala, n. 1697.
97. Avicena, *Metaph.* V, c. 6, edic. cit., fol. 90v.

el género no está en la diferencia, como parte de su esencia, esto es: como parte de su significado formal, sino es extraño a él, al modo que sujeto es extraño a la significación formal de su atributo; así "blanco" designa una cualidad pura, como se dice en *Predicamentos.*[98] Y aunque género no entre en el concepto de diferencia de tal modo, a saber: como formalmente significado por ella, entra, sin embargo, en su concepto de otro modo; a saber: como sujeto del concepto de atributo suyo. De dos maneras, pues, como se ha dicho ya, algo entra en la razón de algo; una, como parte de su quididad; otra, como sujeto suyo, a la manera como sujeto entra en la definición de atributo. Así consta en VII *Metaph.* (text. com. XIX).[99] Y por eso dice Aristóteles (III *Metaph.*, text. com. X)[100] y en IV *Topic.* (cap. II)[101] que género no se predica de suyo de diferencia, a no ser tal vez como sujeto se predica de atributo suyo. La razón de la primera aserción es que género no se predica, de suyo, en ninguna manera de decir, de diferencia; no ciertamente en la cuarta, porque diferencia no explica la causa del género; ni en la segunda, porque diferencia no entra en la definición de género; ni propiamente en la primera, porque los predicados de primera manera "en recto" —que son los que propiamente se predican— son precisamente los que entran intrínsecamente en su razón y no los que entran en ella por aditamento. Así que "hombre" no se predica propiamente de "visible", según la primera manera; lo que está patente en que esta proposición: "lo visible es hombre" es verdad por accidente, como se dice en I *Post.* (cap. XIX).[102] La razón de lo segundo es que, si el género entrara en el concepto de diferencia, al modo como el sujeto entra en el concepto de atributo suyo, habría que concluir que género se predicaría de diferencia, cual se predica el sujeto de su atributo. Al decir "tal vez", no es que dude el autor, sino que no determina; pues es costumbre suya expresar un punto indeciso, bajo la forma de duda verbal.

Adviértase que, aunque en el concepto de diferencia entre determinadamente el género, sin embargo el nombre de diferencia no lo explica determinadamente; ya que "racional" no indica explícitamente animal con racionalidad, sino poseedor de racionalidad, al modo que también en la definición de visible entra

98. Aristóteles, *De Praedic.* c. 6 (alias c. 8), 969 (Didot, c. 6, n. 11).
99. Aristóteles, *Metaph.* Z 1031 a 2 (Didot, libr. VI, c. 5, n. 4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VII, 1.4; Vivès, XXIV, 625-628; Cathala, n. 1331, y sg.
100. Aristóteles, *Metaph.* B 998 b 24 (Didot, libr. II, c. 3, n. 8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1. 8; Vivès, XXIV, 437; Cathala, n. 532.
101. Aristóteles, *Topic.* Δ 122 b 20 (Didot, libr. IV, c.2, n.6).
102. Aristóteles, *Anal. Post.* A 81 b 23 y sg. (Didot, libr. I, c.19).

hombre; y sin embargo ese nombre de "visible" no explica determinadamente a hombre, pues significa poseedor de visibilidad.

[*TEXTO*]

Por ello queda patente la razón de por qué género, especie y diferencia se han proporcionalmente a materia, forma y compuesto en la naturaleza, aunque no sean idénticos con ellos, porque ni el género es materia, sino se toma de la materia en cuanto indica todo; ni la diferencia es forma, sino se toma de la forma, en cuanto indica todo; por lo cual decimos que el hombre es animal racional y no que es "de" animal y racional, al modo que decimos que es "de" cuerpo y alma. Se dice que hombre es "de" cuerpo y alma, cual cosa tercera constituida de esas dos, sin ser ninguna de ellas, ya que hombre no es ni alma ni cuerpo; mas si se dice que hombre es, de alguna manera, "de" animal y racional, no lo será cual una cosa tercera "de" dos cosas, sino como un tercer concepto lo es de dos conceptos, pues el concepto de "animal" expresa la naturaleza de la cosa sin determinar una forma especial, ya que hace de material respecto de una perfección última. A su vez, el concepto de su diferencia: "racional" consiste en la determinación de una forma especial; de estos dos conceptos se constituye el concepto de especie o definición. Y por ello, al modo que una cosa constituida de otras no recibe cual predicados aquellas de que se constituye, así el concepto no recibe cual predicados los conceptos de que se constituye, pues no decimos que la definición sea género o diferencia.

[*COMENTARIO*]

46. Por modo de corolario concluye acerca de la diferencia entre género, especie y diferencia: porque, a saber, el género se ha proporcionalmente a la materia que es parte de compuesto, y no la indica; la diferencia se ha proporcionalmente a la forma, sin indicarla; la especie se ha proporcionalmente al compuesto de materia y forma; mas, en cuanto tal, no indica tal compuesto de materia y forma, sino algo que comprende género y diferencia.

Al asignar esta diferencia respecto de cada miembro se ponen dos partículas; así en el primer miembro la partícula es que el género se ha "proporcionalmente" a la materia; la segunda partícula es que el género no "indica" materia. Parecidamente en el segundo y tercer miembro. La primera partícula, en todos estos casos, se sigue de la anterior: si, pues, la perfección genérica, aportada formalmente por el género, es material respecto de la perfección diferencial, aportada formalmente por la diferencia, a la manera como se ha la materia respecto de la forma en el compuesto natural, vgr. en Sortes, así ha de haberse el género respecto de la diferencia en el compuesto racional, a saber: en la especie, de modo que, así como la materia es potencial, perfeccionada y especificada por la forma, así la perfección genérica es potencial, perfectible y especificable por la diferencia.

La segunda partícula, aunque se siga ya de lo anteriormente dicho, puesto que, de indicar género, diferencia y especie todo, se sigue inmediatamente que el género no indica materia, —porque materia no es todo; y que la diferencia no indica forma, —porque forma no es todo; y que especie, en cuanto tal, no indica compuesto de materia y forma, —porque materia y forma no son, en cuanto tales, partes suyas, sino lo son género y diferencia—, sin embargo Santo Tomás lo prueba con esta razón: materia y forma son partes de su todo, cual dos cosas de una tercera; género y diferencia no son partes de su todo, a saber: de la especie, cual dos cosas de una tercera; *luego* género y diferencia no son materia y forma de la especie. La mayor es clara de por sí; pues "hombre" no es una cosa distinta de su materia, y otra distinta de su forma. Ni hay que preocuparse ahora de si hombre es una cosa, real o racionalmente, distinta de esas dos tomadas a la vez, pues nos basta con que sea realmente distinta de cada una de las partes. La menor se declara de esta manera: si género y diferencia compusieran la especie, como dos cosas una tercera, en tal caso hombre estaría compuesto de animal y racional; esto es falso; *luego* por destrucción del consecuente, género y diferencia no componen la especie, como dos cosas una tercera, que es lo que se había de probar.

La consecuencia es patente de suyo, mas se prueba la falsedad del consecuente porque ninguna parte se predica de su todo, como se ha dicho anteriormente (V *Top.*, cap. II);[103] empero animal se predica de hombre, y parecidamente racional; ya que decimos que el hombre es animal y que es racional.

47. Hase de advertir que Santo Tomás explanando en el texto la mayor con un ejemplo, dice que hombre es "de" alma y cuerpo, como de dos cosas una tercera. Acerca de estas palabras surge la duda de en qué sentido son verdaderas, si se sostiene su doctrina de que en el compuesto hay tan sólo una forma sustancial; ya que cosas que son realmente idénticas no pueden constituir algo como dos cosas una tercera. *Ahora bien:* la

103. Aristóteles, *Topic.* Δ 122 b 20 (Didot, libr. IV, c.2, n.6).

perfección corpórea y el alma son idénticas realmente, si se pone haber sólo una forma, ¿Cómo, pues, constituirán al hombre, como dos cosas a una tercera?

Por su gran dificultad hay quienes solventan esta duda de diferente manera.

Algunos dicen: cuerpo y alma no son, realmente, partes del hombre, sino sólo racionalmente; porque, aunque el alma es verdaderamente parte, cuerpo es, en realidad, todo, ya que indica el compuesto de materia y forma, que es el alma; y por eso no está compuesto el hombre de alma y cuerpo como de dos partes reales, sino racionales; mas está bien compuesto de ellas como de dos cosas, de la manera como todo y partes son dos cosas, cual tercera cosa distinta racionalmente de una de ellas, a saber: del cuerpo, y distinta realmente de la otra, a saber: del alma.

Otros dicen, lo que viene a ser lo mismo, que hombre es un compuesto de alma y cuerpo, como de causa formal y de aquello de que es causa formal. Pues son cosas diversas, según Avicena, causa formal y aquello de que es causa formal, a la manera como lo lúcido está compuesto de luz y lúcido; por lo cual dicen que hombre es un compuesto de dos cosas, a saber: de todo y parte, pero no de dos partes realmente.

Otros dicen que tal frase hay que entenderla por sinécdoque: hombre es un compuesto de alma y cuerpo, por razón de una parte, a saber: de la materia.

Por ahora me parece se ha de decir que hombre es un compuesto de alma y cuerpo, no solamente como de dos cosas una tercera, sino como de dos partes realmente un todo, tomando "cuerpo" no en cuanto es género, sino en cuanto indica parte; y tomando "alma" precisamente como se define en II *De Anima*.[104] Cuerpo, así tomado, indica compuesto de materia y de perfección corpórea precisamente; mas alma, perfección vital precisamente. Y se prueba así lo que intentamos: cuerpo se diferencia realmente de alma; mas no como todo de parte; *luego* como parte de parte. Se prueba la proposición media: porque el todo incluye a la parte al menos confusamente; mas cuerpo, así tomado, excluye al alma; por lo cual en la definición de alma entra cuerpo, cual sujeto portador del alma, como allí dice Santo Tomás.

La primera proposición es de por sí evidente y concedida por todos. La consecuencia es válida por suficiente división; si

104. Aristóteles, *De An.* B. 412 b 19 (Didot, libr. II, c.1, n.4). Cf. Com. de Santo Tomás, L.II, 1.1; Vivès, XXIV, 59; Pirotta, n. 233.

alma y cuerpo se distinguen realmente han de distinguirse o como todo respecto de parte o como parte de parte; así que hombre está compuesto de cuerpo y alma como de partes realmente distintas, que es lo que se intentaba probar.

Y advierte que cuando cuerpo, en cuanto parte, trae consigo e incluye en sí mismo precisamente corporeidad hay identidad entre tal perfección corpórea y alma o perfección vital; ya que no pasa de accidente —con un accidente extraño precisamente a cuerpo—, el que su perfección se identifique con alma; de suyo prescinde de alma; así que, hablando de suyo, se dijo sutilmente que hombre se compone realmente de cuerpo y alma.

Así que a la objeción aducida de que, aunque la perfección corpórea o forma de corporeidad se identifique realmente con el alma —sin embargo, cuerpo es algo realmente distinto de alma; y aun la misma perfección corpórea, hablando de suyo, no se identifica realmente con el alma misma, aún más: la excluye, tomada en rigor; y por eso cuerpo y alma, hablando rigurosamente y con precisión— se concede que son realmente partes del hombre mismo. Favorecen a esta respuesta las palabras del texto en que se asigna como causa de lo dicho la precisión de alma respecto del significado de cuerpo.

Lo que dijimos de cuerpo y alma, respecto de animal, podrás decirlo de animal y alma intelectiva, respecto de hombre, de cuerpo y forma de piedra respecto de piedra, —y así de lo demás, tomando siempre los términos con precisión, aunque no se suela decir que los inanimados se componen de cuerpo y forma específica, al modo que se dice de los animales que se componen de alma y cuerpo, por causa de la latente diferencia entre corporeidad y forma de inanimados. Y además, porque la forma de los animales eleva al compuesto a moverse por sí mismo, conviene distinguir en él parte moviente de parte movida, a saber: alma y cuerpo, —lo que no se halla en las formas de los inanimados.

48. Adviértase en segundo lugar que Santo Tomás, para aclarar la menor, dice que hombre no es "de" animal y racional, como de dos cosas una tercera, sino al modo de un tercer concepto procedente de dos conceptos. En lo cual se ha de saber que género, especie y diferencia se pueden tomar de tres maneras. *Primera:* por la cosa significada por el nombre genérico, específico y diferencial de primera intención. *Segunda:* por el concepto formal de tales nombres. *Tercera:* por la cosa significada por sus nombres de segunda intención. Vgr. animal, hombre, racional, pueden tomarse, primero, por la cosa significada por

tales nombres; segundo, por sus conceptos formales; tercero, por las relaciones de género, especie y diferencia.

De la primera manera ni especie ni definición están compuestas de género y diferencia, ya que la cosa significada por especie y definición se identifica realmente con la cosa significada por el género y la diferencia, ya que nada se compone consigo mismo.

De la tercera manera, parecidamente, ni especie ni definición se componen de género y diferencia, porque la relación de especie se opone relativamente a la relación de género, como lo dice Porfirio.[105] Empero ningún correlativo se compone de su correlativo y, en general, no se ve cómo una relación se pueda componer de otras relaciones. Así que a la manera como la relación, significada por el nombre de proposición, no está compuesta de la relación de predicado a sujeto, sino que es una relación atribuida por el entendimiento a ese complejo de predicado y sujeto, parecidamente la relación de definición es una relación atribuida a tal concepto formado en la primera operación del entendimiento por la que explicita distintamente género y diferencia.

De la segunda manera, tanto especie como definición están compuestas de género y diferencia, ya que el concepto formal de especie se compone del concepto formal de género y del concepto formal de diferencia, cual de dos partes. Vgr. el concepto formal de hombre es un cierto agregado del concepto formal de animal y del concepto formal de racional. Lo que se deduce así de lo precedente: porque declaramos ya que género, diferencia y especie se diferencian en sus significados formales, consta que el concepto formal de animal es el concepto de perfección sensitiva y que el concepto formal de racional es el concepto de perfección intelectiva, y que el concepto formal de hombre es el concepto que abarca ambas perfecciones, al modo de concepto tercero formado de los otros dos conceptos, o sea: cual concepto tercero de dos conceptos, y no cual cosa de dos cosas. Y porque ninguna parte, en cuanto parte, se predica en recto de su todo, por eso lo entendido o el concepto formal de animal no se predica en recto de lo entendido, o sea del concepto formal de hombre, pues es falsa esta proposición: "el concepto formal de hombre es concepto formal de animal", porque concepto formal de hombre agrega lo de todo resultante de las perfecciones intelectiva y sensitiva; mas el concepto formal de animal no dice explícitamente sino una parte; a saber: la perfección sensitiva, aunque, como se dijo antes, lo material y

105. Porfirio, *Isagoge*, c.3 (alias c.4).

lo formal expresen, según su concepto o significado, conjuntamente todo. Luego hombre, formalmente entendido o según su concepto, no es ni animal ni racional, sino es "de" animal y racional. Y lo que se dijo de hombre, que es especie, dígase igual de animal racional que es su definición; porque animal racional, según su concepto formal, no es animal ni racional, sino es "de" animal y racional, ya que el concepto formal de animal racional se diferencia del concepto de animal y del concepto de racional como se diferencia el todo de sus partes.

Mas lo que se acaba de decir: que el concepto formal, a saber: de la especie y definición, se compone de los conceptos formales de género y diferencia, se lo puede entender de dos maneras: una, del concepto mental; otra, del concepto objetal, formalmente tomado. Si de la primera, se lo puede entender aún de dos: una, del concepto mental según su ser subjetivo, o según *lo que es;* otra, de él, según su ser representativo.

El concepto mental de especie, según *lo que es*, no está compuesto de los conceptos mentales de género y diferencia, según *lo que son*, porque todos ellos son cualidades simples, y no se pueden dividir en muchas partes componentes. No hay, pues, que imaginar que, cuando el entendimiento forma el concepto de la definición de hombre, a saber: animal racional, forme muchos conceptos que representen distintamente cada parte, sino forma tan sólo un concepto, que es una cierta cualidad simple, al modo que, en la cosa exterior, la cosa definida posee lo de género y diferencia sin composición real; así que nuestro aserto no es verdadero, según el primer modo.

Empero el concepto mental de especie, según su ser representativo, tomado formalmente, está compuesto de los conceptos mentales de género y diferencia, tomados formalmente según su ser representativo, cual imagen que representa un todo, hecha de las imágenes de las partes; así que, ante la mente "hombre" presenta un agregado de la perfección sensitiva e intelectiva; pero "animal" no presenta formalmente, ante la mente, sino la perfección sensitiva; mas "racional", solamente la intelectiva, y de esta manera se verifica nuestro aserto.

Empero el concepto objetal de especie, tomado formalmente, por ser nada más que su significado formal, su concepto mental está compuesto, racionalmente, de los conceptos objetales de género y diferencia, tomados formalmente, al modo que el significado formal de especie está compuesto, racionalmente, de los significados formales de género y diferencia, como quedó declarado; por lo cual "hombre", tomado como hace de objeto del concepto mental, o sea: según su concepto específico, no es

ni animal ni racional, sino es "de" animal y racional, tomando también animal y racional en cuanto son objetos para sus conceptos mentales, como lo pone de manifiesto la falsedad de esta proposición: "el objeto formal específico es objeto formal genérico o diferencial", porque hombre, en cuanto tal, es un agregado de perfección sensitiva e intelectiva; mas animal, en cuanto tal, no es sino una parte del agregado a saber: la naturaleza sensitiva; racional, en cuanto tal, no es sino la otra parte, a saber: la perfección intelectiva. Es, por lo demás, claro que un agregado no es alguno de los agregados; por lo cual, también de esta manera, nuestro aserto es verdadero y muy a propósito.

Así que animal, en cuanto a lo que aporta, no es ni parte ni todo respecto de hombre; y animal racional, en cuanto a su significado, material y formal, es a la una un todo; mas en cuanto a su significado formal es parte tanto objetalmente como representativamente tomado.

Así que cuando digo: "hombre es animal racional", si atiendo solamente a la cosa, no se salvarán ni la razón de parte ni la de todo; mas si considero la cosa misma así significada, a saber: en cuanto incluye implícitamente los inferiores, tiene razón de todo; mas si se atiende a la cosa misma así significada, en cuanto a lo que incluye explícitamente, le corresponde la razón de parte, razón por la cual se pone "animal" en la definición de hombre, como cosa; mas "cosa" se predica de cosa como todo, porque se predica en recto; pero se predica como parte, porque se añade la diferencia que expresa otra cosa, etc.

Lo que anteriormente dijimos de especie, dígase de definición, conservando siempre lo que se dice en I *Phys.* (text. com. V),[106] a saber: que la definición descompone en singulares; no, en especies. Ni te engañes al leer ahora nuestros asertos en esta materia y los anteriores, porque, en los anteriores, tomamos concepto formal como concepto mental en cuanto distinto y contrapuesto a concepto objetal; mas en la materia presente queremos que se entienda por concepto formal tanto concepto mental como objetal, formalmente tomado.

[*TEXTO*]

Aunque género indique la esencia íntegra de la especie, no por eso ha de ser una la esencia de diversas especies, porque la

106. Aristóteles, *Phys.* A 984 b 11 (Didot, libr. I. c.1, n.5). Cf. Com. de Santo Tomás. L. I, 1.1; Vivès, XXII, 295.

unidad de género procede de su misma indeterminación e indiferencia; mas no es una de manera que lo significado por género sea una naturaleza una en número en diversas especies, a la que sobreviniera otra cosa que sea la diferencia que la determina, al modo que la forma determina la materia, que es una numéricamente; mas porque el género indica una cierta forma, mas no determinadamente esta o estotra, expresada determinadamente por la diferencia, que resulta no ser diferente de la indicada indeterminadamente por el género. Por eso dice el Comentador en XII Metaph.[107] *que la materia prima se llama "una" por remoción de todas las formas; mas género se llama "uno", por comunidad de la forma señalada. Por lo cual resulta patente que, removida tal indeterminación por adición de la diferencia, quedan las especies como diversas por esencia.*

[*COMENTARIO*]

49. En la cuarta parte de este capítulo intenta el autor excluir una objeción como ésta: cuantas cosas tengan un género, tendrán una esencia; diversas especies tienen un mismo género; luego diversas especies tienen una misma esencia. Lo que es falso, porque las especies se diferencian esencialmente. Se prueba la mayor, porque, según lo dicho, el género incluye la esencia íntegra de las especies. Y aunque esta objeción pudiera solventarse fácilmente diciendo que las especies tienen la misma esencia genéricamente, mas no específicamente, empero porque el argumento apunta a más profunda dificultad, conviene responder desde más alto principio, ya que a esta objeción se la trae para concluir que diversas especies tienen simplemente, y no genéricamente, la misma esencia, como se echa de ver por el término medio tomado, ya que arguye así: aquellas cosas, cuya íntegra esencia es una, tienen simplemente la misma esencia; la esencia íntegra de las diversas especies de un género es una; *luego* las diversas especies del mismo género tienen simplemente la misma esencia. La menor es patente, porque el género indica la esencia íntegra de las especies, y es uno en ellas.

Para descartar esta objeción declara el autor de qué modo el género es uno; e insinúa la siguiente distinción: algo indica uno, de dos maneras: una, por posición de una determinada cosa significada; otra, por indiferencia o indeterminación respecto de la multitud considerada. Del primer modo el género no indica unidad: mas sí, del segundo. Del primer modo algo indica unidad si su significado propio es alguna naturaleza particular y

107. Averroes, *In Metaph.* XII, com. 14, edic. cit., t. VIII, fol. 141 v.

determinada, como "hombre" indica "humanidad", que es una naturaleza particular y determinada, a saber: la humana. Mas lo que indica unidad del segundo modo no tiene por significado alguna determinada naturaleza, sino a muchas indeterminadamente, al modo que "animal", al indicar la perfección o naturaleza sensitiva, no indica alguna particular y determinada naturaleza o forma, pues no hay en el universo forma alguna que sea alma sensitiva, sino que cada una es o bovina o leonina o humana, etc. Por lo cual se dice en VII *Phys.* (text. com. XXXI)[108] que en género hay latentes muchas, y en X *Metaph.* (text. com. XXIV)[109] se dice que la naturaleza del género está diversificada en las especies; y en I *De Anima* (text. com. XXIV)[110] se dice que la razón de animal es otra en cada animal. Según esto género es uno del segundo modo; así que a la forma del razonamiento se responde, a tenor de la distinción anterior, diciendo: respecto de todas aquellas cosas cuya esencia íntegra es una del primer modo, son idéntica simplemente en esencia, mas no aquellas cuya esencia íntegra sea una del segundo modo, que es lo que sucede en el caso propuesto, porque el género no aúna la esencia íntegra de las especies sino con unidad de indeterminación.

50. Con todo se ha de advertir que en el texto se trae la diferencia entre la unidad del género y la unidad de la materia prima, para mayor evidencia de lo dicho; diferencia puesta también por el Comentador (XII *Metaph.* com. XIV).[111] Donde se ha de notar que de la materia se puede hablar de dos maneras; *una*, en cuanto es un cierto todo universal referido a esta o a estotra materia, como a partes subjetales; y de ella, así tomada, no se habla aquí; ya que hay que decir lo mismo respecto de su unidad y de la unidad de cualquier universal. *Otra*, se puede hablar de ella, tomada a solas, según ella misma, no en cuanto es universal o particular, ni como está siendo en esta o en estotra especie; y de esta manera habla de ella allí el Comentador y aquí Santo Tomás. Se diferencian, pues, la unidad de la materia, así tomada, y la unidad del género, en que la unidad de la materia es unidad numeral, fundada sobre una cosa determinada; mas la unidad genérica es unidad no numeral, sino

108. Cf. Com. de Santo Tomás, *In Phys.* L.VII, 1.8; Vivès, XXII, 611-612.
109. Aristóteles, *Metaph.* [1058 a 6 (Didot, libr. IX, c.8, n.2). Cf. Com. de Santo Tomás, L.X, 1.10 (alias 1.3); Vivès, XXV, 126; Cathala, n. 2113-2119.
110. Cf. Com. de Santo Tomás, *In De An.*, L. I, 1.1; Vivès, XXIV, 5. Pirotta, n. 12-13.
111. Averroes, *loc. cit.*, ed. cit., t. VIII, fol. 141r-v.

de indeterminación, fundada sobre diversas naturalezas indeterminadamente. Cuando oigas, pues, eso de que la unidad de la materia prima es unidad numeral entiéndelo negativa, no, positivamente. Se dice que algo es uno numeralmente de dos maneras; a saber: positiva y negativamente. Algo es uno en número positivamente si es uno por posición de una propiedad o diferencia numeral, cual Sortes; y de esta manera la materia prima no es, de suyo, una numeralmente, porque no incluye ninguna propiedad individual. Es uno en número negativamente lo que, sin ser universal, es no muchos en número. Y es así lo que no incluye en sí ningún distintivo, por cuya virtud puede poseer pluralidad y número. Y de esta manera la materia prima es, de suyo, una numeralmente; y tal unidad numeral se funda sobre determinada entidad, a saber: la de la materia misma, que no incluye en sí ningún distintivo, ya que está desnuda de todo acto, del que es propio distinguir; y por eso dice el Comentador que la materia es una por remoción de todas las formas, porque posee su unidad negativamente, por no tener formas distintivas.

Mas el género, dice, no es uno numeralmente ni positiva ni negativamente, hablando propiamente; lo que resulta evidente porque la unidad numeral, tanto la positiva como la negativa, se funda sobre una cosa conocida y determinada, lo que no se halla en el género, pues el género indica muchas naturalezas y cosas que se pueden numerar.

Que, con todo, el género sea uno con unidad de indeterminación resulta patente porque la multitud de naturalezas, abarcadas por el género, no se aúnan en su significación, sino en cuanto las indica indeterminadamente; pues por eso "animal" aúna en sí caballo, buey, león, etc., porque no explicita determinadamente quién de ellos posee la perfección sensitiva; y por ello dice allí el Comentador, que indica de manera común y no determinada las formas. Por donde se echa de ver de qué modo la autoridad aducida sirva al propósito de Santo Tomás; pues si materia y género se diferencian en que la unidad de la materia es por negación de formas, fundada sobre una entidad determinada, y el género no es uno sino porque indica de manera común a muchos, la consecuencia es que género no es uno sino por indeterminación, que era lo propuesto a demostración.

[*TEXTO*]

Y porque, como se acaba de decir, la naturaleza de la especie está indeterminada respecto del individuo, al modo que la naturaleza del género lo está respecto de la especie, se sigue que, a la manera como el género, en cuanto se predica de la

especie, implica en su significación, aunque indeterminadamente, todo aquello que está determinadamente en la especie, así la especie, en cuanto se predica del individuo, ha de significar todo lo que haya, esencialmente, en el individuo, aunque también indistintamente. Y de este modo la esencia de la especie está indicada por el nombre "hombre", por lo cual "hombre" se predica de Sortes. Mas si se indica la naturaleza de la especie, prescindiendo de la materia signada, que es principio de individuación, de este modo se habrá como parte; y esto es lo que indica el hombre de "humanidad", ya que humanidad indica aquello por lo que el hombre es hombre. Empero materia signada no es aquella por lo que el hombre es hombre, y por ello no se contiene de manera alguna entre las cosas de las que le viene al hombre ser hombre. Incluyendo, pues, humanidad, en su concepto, tan sólo aquello de que le viene al hombre el que sea hombre, es claro que queda excluida o prescindida de su significación la materia determinada o signada. Y porque la parte no se predica de su todo, de ahí que humanidad no se predique ni de hombre ni de Sortes, por lo cual dice Avicena[112] *que la quididad del compuesto no es el compuesto mismo de que es quididad, aun en el caso de que la quididad misma sea compuesta, al modo que, aun siendo compuesta, "humanidad" no es hombre. Más aún: ha de ser recibida en algo, que es precisamente la materia signada. Pero porque, como ya se ha dicho, la designación de la especie, respecto del género se hace por las formas, mas la designación del individuo respecto de la especie se hace por la materia, por esto el nombre que indica de qué se toma la naturaleza del género indica la parte material del todo, con precisión de la forma determinada que perfecciona a la especie, al modo que cuerpo es parte material de hombre; mas el nombre que indica aquello de que se toma la naturaleza de la especie, prescindiendo de materia designada, indica la parte formal y por ello queda humanidad indicada como una cierta forma. Y se dice que es forma del todo, no ciertamente cual si fuera forma sobreañadida a las partes esenciales de materia y forma, al modo que la forma de cosa se sobreañade a sus partes integrantes; es, más bien, forma que es todo, a saber: forma que abarca aun la materia, mas con prescindencia de todo aquello que signa naturalmente a la materia. Es, pues, patente que la esencia de hombre está indicada por este nombre "hombre", y por estotro "humanidad"; mas, como acaba de decirse, de diversa manera, porque el nombre "hombre" la indica cual todo, a saber: en cuanto no pretende designar a la materia, aunque la*

112. Avicena, *Metaph.* V, c.5; edic. cit., fol. 90r.

contenga implícita e indistintamente, como se ha dicho que el género contiene a la diferencia, y por ello se predica este nombre "hombre" de los individuos; empero el nombre de "humanidad" la indica cual parte, y no contiene en su significación sino lo que es hombre en cuanto hombre, prescindiendo de cualquier designación de la materia; por lo cual no se predicará de los individuos de "hombre". Y por esto, a veces se halla este nombre de "esencia" predicado de una cosa —ya que se dice de Sortes que es una cierta esencia; mas, otras veces lo negamos, como cuando decimos que la esencia de Sortes no es Sortes.

[*COMENTARIO*]

51. En esta quinta y última parte de este capítulo compara el autor la esencia específica con el individuo, según totalidad, parcialidad, predicabilidad y formalidad.

Para evidencia de todo ello se ha de advertir que, así como sobre la esencia genérica se acaba de decir que puede ser indicada por modo de todo y por modo de parte, así ahora se dice que la esencia específica puede tomarse, en cuanto indicada por un nombre de primera intención, por modo de todo y por modo de parte. Por modo de todo, tal como la esencia humana está indicada por "hombre"; por modo de parte, tal cual es indicada por "humanidad". Se diferencia ella de sí misma, indicada de ambos modos, porque, indicada por modo de todo, incluye implícitamente a los individuos; mas indicada por modo de parte los excluye de su significación.

Lo que se declara por un caso ejemplar: "hombre", indicando poseedor de naturaleza humana, incluye implícitamente, en lo de "poseedor" a todos los individuos humanos; ya que cualquier individuo humano posee la naturaleza humana. Empero "humanidad", por indicar aquello por lo que el hombre es hombre, excluye, —por eso de "aquello por lo que"—, todo lo extraño a la humanidad, ya que nada extraño a humanidad es *aquello por lo que* el hombre es hombre. Y así, por ser los principios individuantes algo extraño a humanidad, como se ha dicho, se sigue que humanidad los excluye de su significación y consiguientemente excluye a los individuos que no son inteligibles sin individuación, al modo que la especie no es inteligible sin la diferencia. Y porque parte, en cuanto parte, no se predica de su todo; mas todo predicado en recto tiene razón de todo, por eso esencia, del primer modo, esto es: indicada cual todo, se predica en recto de los individuos; mas indicada cual parte, de ninguna manera; por esto es verdadero que Sortes es hombre; y es falso que, hablando con propiedad, Sortes sea la humanidad;

como nos lo testifica Avicena.[113] Con lo cual queda patente la proporción entre esencia específica e individuo según los tres puntos: totalidad, parcialidad y predicabilidad.

En cuanto a formalidad se declara la diferencia señalada entre esencia genérica, indicada por modo de parte respecto de la especie, y la esencia específica, indicada por modo de parte, respecto de individuo. Se diferencian en que aquélla es parte material de la especie; empero ésta es parte formal del individuo. Y la razón de ello es que aquélla —a saber: la esencia genérica— se compara a su comparte, a la especie, como materia a forma, y como perfectible a su perfección, ya que la designación o determinación del género a la especie se hace por virtud de la diferencia que se toma de la forma específica que es la que perfecciona y completa la perfección genérica. Empero estotra, a saber: la esencia específica, se compara a su comparte, al individuo, como forma a materia y como perfección a perfectible, ya que la designación o determinación de la especie al individuo se hace por la materia signada de la que consta ser más imperfecta que la forma específica de la que se toma la esencia específica. Y por ello animalidad es parte material de hombre; mas humanidad es parte formal de Sortes, y se dice que es forma del todo, no cual algo sobreañadido, etc.

Para evidencia de estas palabras ha de notarse que la forma del todo y la forma de la parte, como se vio en el capítulo segundo, se diferencian realmente, no como una forma se diferencia de otra, —vgr. blancura de dulzura— sino como todo y parte. Y por eso se dice aquí que la forma del todo no está como sobreañadida a las partes, esto es: no es forma añadida a la materia y a la forma, al modo que la forma de casa es forma añadida a leños, piedras, cemento y restantes partes; sino más bien es forma que es todo, esto es: es el compuesto mismo, resultante de las partes, que, cuando se lo indica por modo de parte formal, se llama forma del todo, porque es un certificativo, distintivo y determinativo del todo; tales son las condiciones de forma.

El resto, epílogo del discurso, es patente de suyo.

113. Avicena, *loc. cit.*

CAPITULO CUARTO

[*TEXTO*]

Visto qué signifique el nombre de esencia en las sustancias compuestas, hay que ver cómo se halla respecto de la razón de género, especie y diferencia. Mas porque aquello a que conviene *la razón de género, especie y diferencia se predica de este singular signado, es imposible que la razón de género, especie o diferencia convenga a esencia, en cuanto que se la indica por modo de parte, como con el nombre de humanidad o animalidad; y por esto dice Avicena*[114] *que racionalidad no es diferencia; sino principio de diferencia; y por la misma razón humanidad no es especie ni animalidad es género.*

[*COMENTARIO*]

52. En este cuarto capítulo intenta el autor determinar cómo la esencia de las sustancias compuestas se halla respecto de los intencionales lógicos, a saber: género, especie y diferencia; y *hace cuatro cosas; primero*, determina lo intentado con seis conclusiones; *segundo*, excluye un error de Averroes; *tercero*, excluye una objeción; *cuarto*, responde a una objeción tácita.

Para entender la primera parte hay que notar dos distinciones.

La primera es ésta: puede tomarse la naturaleza o esencia de una sustancia compuesta de tres modos; primero, en cuanto indicada por modo de parte; segundo, como existente de por sí, separada de los singulares; tercero, como indicada por modo de todo.

114. Avicena, *Metaph.* V. c.6, edic. cit., fol. 90r.

Segunda distinción, que es una subdivisión del tercer miembro: la naturaleza de la sustancia compuesta, indicada por modo de todo, puede tomarse de tres maneras; primera, según ella misma; segunda, según el ser que tiene en los singulares; tercera, según el ser que tiene en el entendimiento.

Con este preludio sépase que, según cada uno de los miembros de esta división, pone el autor otras tantas conclusiones; según los primeros dos miembros de ambas divisiones pone cuatro conclusiones negativas; según los últimos de ambas pone dos conclusiones afirmativas, de modo que respecto de cualquiera división establece, primero, dos conclusiones negativas; después, una tercera afirmativa, y así resultan seis conclusiones.

Así que *la primera conclusión negativa* es: la esencia de la sustancia compuesta, indicada por modo de parte —cual animalidad, humanidad, racionalidad— no es ni género, ni especie ni diferencia. Y lo prueba así: tanto género como especie y diferencia se predican en recto de este particular supósito, vgr. Sortes. Mas la esencia de la sustancia compuesta, indicada por modo de parte, no se predica en recto de este particular supósito; *luego* la esencia, así indicada, no es género, ni especie ni diferencia.

Todas las proposiciones son patentes, por el capítulo anterior; y por eso dice Avicena[115] que racionalidad, por significar cual parte no es diferencia sino principio (de diferencia), y parecidamente animalidad no es género, sino principio de género, y humanidad no es especie, sino principio de especie, al modo que blancura es principio de blanco, y parte es principio de aquello de que es parte.

[TEXTO]

Parecidamente no se puede decir que la razón de género, especie y diferencia convengan a la esencia en cuanto que sea una cierta realidad existente fuera de los singulares, como lo afirmaban los platónicos, porque, de ser así, género y especie no se predicarían de este individuo, pues no puede decirse que Sortes sea eso de "que está separado". Ni eso "separado" aprovecha en nada para el conocimiento de este singular.

[COMENTARIO]

53. Aquí se establece *la segunda conclusión negativa:* La esencia de la sustancia compuesta, si no existe de suyo en los singulares, no es ni especie ni género. Y lo prueba el autor con dos razones. *Primera:* género o especie se predica de este particular; una esencia, de por sí subsistente y no en los singulares, no se predica de este particular; *luego* esencia, de por sí subsistente y no en los singulares, no es ni género ni especie. La mayor es clara. Se prueba la menor; sujeto es aquello de lo que algo se predica en recto; Sortes no es "hombre separado"; luego "hombre separado" no se predica de Sortes; *luego* Sortes no es sujeto respecto de "hombre separado"; *luego* hombre separado no se predica de Sortes, que era lo asumido en la menor. *Segunda:* género o especie es aquello por cuyo medio se conoce a los individuos; esencia, subsistente de por *sí* y no en los singulares, no es aquello por cuyo medio se conoce a los individuos; *luego* esencia, subsistente de por sí, no es ni género ni especie. La mayor es patente, porque cada cosa es conocida mediante su género, especie y diferencia; la menor, porque cada cosa es conocida quiditativamente mediante aquello que en ella se halle y no por lo que no se halle en ella.

115. Avicena, *loc. cit.*

[TEXTO]

Resta, pues, que la razón de género, especie o diferencia convenga a la esencia en cuanto que significa por modo de todo, como con el nombre de hombre o de animal, en cuanto que contiene implícita e indistintamente todo lo que hay en el individuo.

[COMENTARIO]

54. Aquí se pone *la tercera conclusión, afirmativa:* la esencia de la sustancia compuesta, indicada por modo de todo, es especie, género o diferencia, etc.

Se prueba así: género, especie o diferencia contienen sustancial e implícitamente todo lo que hay en los individuos; la esencia de la sustancia compuesta, tan sólo significada por modo de todo, contiene implícitamente todo el ser de los individuos; *luego* la esencia de la sustancia compuesta, significada por modo de todo, es género, o especie o diferencia. Todas las proposiciones están patentes por el capítulo anterior, donde dijimos que género, especie y diferencia convienen en que significan todo lo que hay en los inferiores, y, que sus abstractos excluyen lo que en ellos haya; así que "animal" es género; "hombre", especie: "racional", diferencia.

[TEXTO]

Empero naturaleza o esencia, así tomada, puede ser considerada de dos maneras. Una, según su naturaleza y razón propia, y tal es la consideración absoluta de la misma; y de este modo nada de verdadero se puede decir de ella sino lo que le convenga por ser tal. Así que todo lo que de otros se le atribuya es atribución falsa. Vgr. a hombre, en cuanto hombre, le conviene lo de racional y animal, y otras cosas que entren en su definición; mas blanco o negro o cosas parecidas, por no ser de la razón de humanidad, no le convienen al hombre, en cuanto tal.

Por tanto: a la pregunta por "si tal naturaleza puede ser llamada una o muchas", no hay que conceder ninguna de las dos cosas, porque ambas están fuera del concepto de humanidad, y ambas pueden acaecerle. Porque si pluralidad entrara en su razón, nunca podría ser una, y no obstante es una en Sortes. Parecidamente: si unidad entrara en su concepto, en tal caso sería una y la misma naturaleza en Sortes y en Platón, ni podría multiplicarse en muchos.

Se le considera de otro modo en cuanto que está siendo en éste o en aquél; y así se predica de ella algo por accidente, por razón de aquel en que está siendo, al modo que se dice que el hombre es blanco, porque Sortes es blanco, aunque esto no le convenga al hombre en cuanto tal. Mas esta naturaleza tiene doble existir: uno, en los singulares; otro, en el alma. Y según ambos le siguen accidentes, y de esta manera existe múltiplemente en los singulares, según la diversidad de los singulares. No obstante a la naturaleza misma, propiamente considerada, o sea: absoluta, nada de esto se debe, pues es falso decir que la naturaleza de hombre, en cuanto tal, exista en este singular, pues si existir en este singular conviniera al hombre, en cuanto tal, nunca existiría fuera de este singular. Parecidamente: si al hombre, en cuanto hombre, conviniera el no ser en un singular, jamás estaría siendo en él. Es, por el contrario verdad decir que hombre, en cuanto hombre, no tiene por qué existir en éste o en aquél; es, por tanto, patente que la naturaleza de hombre, absolutamente considerada, abstrae de cualquier existir; mas no tanto que prescinda de algo de ellos; y tal naturaleza, así considerada, es la que se predica de todos los individuos.

[COMENTARIO]

55. Antes de poner aquí la *cuarta conclusión*, se inicia la segunda división, anteriormente puesta; cuyos términos conviene declarar para mejor inteligencia de las conclusiones.

Naturaleza, significada por modo de todo, según su razón propia o según ella misma, es lo mismo que naturaleza considerada según aquellas condiciones o predicados que le convienen según su definición o según el primer modo de decir *de suyo*.

Mas naturaleza, según su existir en singulares, viene a decir lo mismo que naturaleza considerada según aquellas condiciones o predicados que le convienen por existir en este singular o en singulares.

Empero naturaleza, según su existir en el entendimiento, viene a decir lo mismo que naturaleza considerada según aquellas condiciones o predicados que le convienen por existir en el entendimiento.

Se diferencian cuádruplemente, como se colige del texto, las condiciones convenientes a la naturaleza según esas diversas acepciones, porque las condiciones debidas a la naturaleza, tomada según ella misma, son predicado esencial, pues hombre, en cuanto tal, no es sino animal racional; mas las condiciones debidas a la naturaleza en los otros dos modos son predicados denominativos, pues hombre no se hace aquella realidad que le adviene por estar siendo en singulares, sino que de ella recibe denominación; pues hombre no se hace la blancura que le adviene por estar siéndola en Sortes, sino que de ella recibe denominación de "blanco". Parecidamente, hombre no se hace aquella realidad que le conviene por estar siendo en entendimiento —piensa en la relación de universalidad o de especie—, sino que recibe de ella la denominación de "universal" y de "especie".

Y aunque estos *dos últimos miembros* convengan en referirse a predicados denominativos, *se diferencian* con todo en que los predicados denominativos que convienen a la naturaleza en cuanto está siendo en singulares, ponen algo real en ella; así blanco añade al hombre la naturaleza de blancura, que es ente real. Empero los predicados denominativos que convienen a una cosa, por estar siendo en el entendimiento, no ponen nada real en la naturaleza misma, fuera de una denominación negativa o relativa del estilo "relación de razón", pues cuando digo: hombre es especie, "especie" no añade nada real a hombre, fuera de una relación de razón por la que se refiere a su género, ya que especie es especie de género.

En segundo lugar se diferencian los miembros de la división establecida en que naturaleza, tomada absolutamente, no es ni una numéricamente ni muchas numéricamente. Pues si fuese numéricamente una, no podría encontrarse en muchos numéricamente, lo que es patentemente falso, ya que la naturaleza humana se halla en Sortes y en Platón.

La consecuencia se prueba así: la naturaleza, de por sí misma, es una numéricamente; *luego* no puede ser distinta numéricamente; *luego* no puede hallarse en muchos numéricamente, que es lo que se intentaba probar.

La primera de estas consecuencias es clara porque es imposible que a alguien le convenga lo opuesto a lo que, de por sí, le conviene, cual es imposible que al hombre le convenga ser irracional. *Mas* la distinción numeral se opone a la unidad numeral; *luego* si la naturaleza tiene, de suyo, unidad numeral, nunca podrá tener distinción numeral.

De manera semejante se prueba el que la naturaleza no es, de suyo, muchos numéricamente, ya que se seguiría que la naturaleza humana no estaría siendo en Sortes porque no puede tener unidad numeral, ya, que, de suyo, exige distinción numeral. Empero la naturaleza, en razón del ser que tiene en los singulares, adquiere unidad y distinción numeral; por lo cual hombre es uno numéricamente, porque Sortes es uno en número; y hombre es numéricamente distinto, porque Sortes y Platón son distintos numéricamente.

Se diferencian en tercer lugar en que la naturaleza, tomada de suyo, no exige ningún existir, a saber: ni existir en un singular o singulares ni existir en entendimiento; ni exige para sí no existir en un singular o singulares y no existir en entendimiento; lo que es patente por los mismos fundamentos. Pues si perteneciera a su razón el existir en un singular, no se hallaría jamás fuera de él, ya que nada de lo que es razón de ella se halla fuera. Parecidamente, si existir en singulares entrara en su razón, no podría hallarse en uno, porque, al existir en uno, la naturaleza no está existiendo en muchos. Parecidamente, si entrara en su razón el existir en entendimiento, jamás podría hallarse fuera del entendimiento. De la misma manera, si el no existir en singulares o en un singular entrara en su razón, jamás podría existir en un singular; y si el no existir en entendimiento entrara en su razón, jamás podría existir en entendimiento, por igual razonamiento: a nadie puede convenir lo opuesto a lo que es de su razón. Luego la naturaleza, tomada absolutamente, abstrae, sin prescindir, de todo existir y de todo no existir, esto es: ni incluye ni excluye algo como existir o no existir.

Empero naturaleza, tomada del segundo y del tercer modo, incluye uno de esos existires, y excluye al otro, como es patente de por sí, ya que hombre, tal cual existe en singulares, no existe en entendimiento; y al revés: tal cual existe en entendimiento no existe en los singulares.

Se diferencian en cuarto lugar porque naturaleza, significada por modo de todo y tomada así, es la que se predica de los

individuos, cuando se dice "Sortes es hombre". Mas naturaleza, tomada tanto de la manera que está en los singulares como en el entendimiento, no se predica de los individuos. Lo que se declara así: se predica de los individuos lo que se les atribuye en una proposición; *es así que* la naturaleza tomada absolutamente, mas no en cuanto a su existir en singulares ni como existe en el entendimiento, se atribuye a los individuos en la proposición; *luego* la naturaleza, absolutamente tomada y no como existe en un singular o en el entendimiento, se predica de los individuos. La mayor es clara por sus términos; se declara la menor en un caso ejemplar: cuando digo "Sortes es hombre", el sentido de la proposición es que "Sortes es animal racional", de modo que en esta proposición no se atribuye a Sortes sino el ser animal racional que son las condiciones de la naturaleza humana, tomada absolutamente, como es patente; pues cuando digo "Sortes es hombre", no atribuyo a Sortes algo que se deba a la naturaleza humana por estar siendo en singulares o por estar siendo en entendimiento; ni atribuyo a Sortes poseer la naturaleza humana con algún aditamento, sino atribuyo tan sólo a Sortes tener la naturaleza humana o ser animal racional, que son, como se ha dicho, condiciones de la naturaleza humana, tomada en ella misma. *Luego* la naturaleza, tomada del primer modo, es la que se predica de los individuos; y no, la tomada del segundo o tercer modo.

56. Antes de proceder adelante hay que examinar aquí ya *algunas dudas*. En lo anterior es dudoso, primero: acerca de la primera diferencia señalada, al decir que en la naturaleza, tomada en sí misma, no hay más que predicados quiditativos. Esto sufre de dificultad, tanto a causa de los predicados transcendentes, como a causa de ciertos predicados negativos. Pues, si se afirma que los transcendentes: "ente, real, uno, algo, verdadero y bueno" convienen a la naturaleza, absolutamente tomada, serán predicados quiditativos y por ello entrarían en la definición, ya que ninguna definición es completa, si no incluye todos los predicados quiditativos; empero todos niegan que los transcendentes entren en la definición.

Se confirma la consecuencia por lo que dice Santo Tomás en la letra del texto, donde afirma que todo lo que está en la naturaleza absolutamente entra en su definición; mas si se afirma que los transcendentes no convienen a la naturaleza absolutamente, en tal caso, hombre, tomado en sí mismo, no sería algo, ni real, ni uno; lo que todos niegan.

Acerca de los predicados negativos acude esta dificultad: si las negaciones de naturalezas extrañas convienen a la naturaleza absoluta serán predicados quiditativos; y entonces la negación

entrará en la definición de una sustancia. Mas si convinieren a la naturaleza, por estar siendo en singulares o en entendimiento, en tal caso, tomando a "hombre" absolutamente, será falsa esta proposición: "hombre no es león", lo que parece irracional.

Para resolver estas dificultades hay que considerar, primero, cómo los transcendentes se hallan respecto de las naturalezas de las cosas en las que entran.

Como se trató ya, en la cuestión de la significación de ente, ninguno de los transcendentes aporta un grado distinto o naturaleza distinta de los grados o naturalezas de las realidades a que se aplican. Pues cuando digo "hombre es ente, hombre es uno, hombre es real, hombre es verdadero, hombre es bueno, hombre es algo" no indico grado alguno distinto de la humanidad, sino la misma humanidad de diversos modos, ya que "ente" indica la humanidad en cuanto tiene existir; "uno", en cuanto no está dividida formalmente; "real" indica que humanidad posee consistencia, por no ser figmento del entendimiento; "bueno", la indica como perfectiva del apetito; "verdadero", cual perfectiva del entendimiento; "algo", cual lo al de otros. Y de parecida manera hay que decir respecto de cualquier grado genérico, como fuera fácil declararlo con ejemplos.

Hay que considerar, en segundo lugar, que, siendo "ente", el primero entre los transcendentes —porque su razón precede a las de los demás— y convirtiéndose todos con "ente", por ser atributos propios suyos, habiendo declarado cómo ente convenga a las naturalezas de las cosas, queda allanado lo referente a los demás transcendentes. Mas Escoto (I *Sent.*, dist. III, q. 3) opina que ente es unívoco y que se predica en quid de todos los inferiores, a excepción de las diferencias últimas. Y suponiendo, como claro de suyo, lo primero, da de lo segundo dos razones:

Primera: porque si las diferencias incluyen a ente, predicado unívocamente de ellas, mas no son absolutamente lo mismo, han de ser en algo entes diversos y en algo lo mismo; y, por consiguiente, las diferencias últimas no son propiamente diferentes; y así han de tener otras diferencias, y no son últimas.

Segunda: porque a la manera como ente, compuesto en "cosa", está compuesto de acto y potencia, así un concepto, compuesto y uno propiamente, está compuesto de un concepto actual y otro potencial, de determinante y determinable. A la manera, pues, como la resolución del compuesto en cosas se detiene en simplemente simples, a saber: en acto último y potencia última —tales que el acto no incluye nada de potencia, y la potencia nada de acto—, parecidamente la resolución del concepto ha de detenerse en conceptos simplemente simples,

actual y potencialmente; uno, tan sólo determinable, tanto que no incluye nada de determinante; y otro, tan sólo determinante, tanto que no incluya nada de determinable; tales son los conceptos de ente y de diferencia última; *luego* la última diferencia no incluye formalmente al ente.

Contra lo primero se arguye: porque se seguiría que ente entraría en la definición, contra Aristóteles (VIII *Metaph.*, text. com. XVI),[116] lo que daría una repetición inútil en la definición, como lo dedujimos anteriormente en la cuestión acerca de la univocación de ente.

Contra el segundo aserto arguyo así: todo aquello, formalmente tomado, de que se prediquen en el segundo modo los atributos de ente, incluye en sí formalmente al ente. *Es así que* de la última diferencia formalmente tomada, se predican en segundo modo los atributos de ente; *luego* la última diferencia incluye en sí formalmente al ente.

La menor está patente, porque la última diferencia es propiamente una e inteligible.

Se prueba la mayor así: todo lo que incluye formalmente un medio, propio a priori, por el que se demuestren atributos propios del ente, incluye en sí formalmente al ente; lo que es patente porque el concepto de ente es tal medio; *es así que* todo aquello de que, formalmente tomado, se predican en segundo modo los atributos del ente incluye en sí formalmente ese medio por el que tales atributos resultan demostrables de él; *luego* todo lo que sea tal incluye formalmente al ente. Esta menor es patente porque lo opuesto repugna; pues si A no incluye formalmente el medio apropiado para concluir B ¿cómo resultará demostrable a priori B, partiendo de A, formalmente tomado?

Arguyo en segundo lugar, y volvemos a lo mismo: todo atributo que convenga a muchos formalmente tomados, les conviene por razón de algo común, incluido formalmente en ellos, al que tal atributo conviene primariamente; *es así que* unidad o inteligibilidad. . . son atributos que convienen a todas las diferencias últimas, formalmente tomadas; *luego* les conviene por razón de algo común, formalmente incluido en ellas, al que conviene primariamente; *empero* tal es el ente; *luego* todas las diferencias últimas incluyen al ente.

116. Aristóteles, *Metaph.* H 1045 b 3 (Didot, libr. VII, c.6, n.5) Cf. Com. de Santo Tomás, L. VIII, 1.5 (alias 1.4); Vivès, XXV, 62; Cathala n. 1763.

La menor es patente de suyo. La mayor es de Aristóteles (I *Posteriorum*).[117] Y no se puede replicar a la mayor el que baste con que el sujeto se incluyan denominativamente en aquellas a las que, formalmente tomadas, convenga un atributo de tal sujeto; porque consistiendo toda la razón de que un atributo de uno esté siendo en otro en participar de tal sujeto primario, si tal atributo se halla en alguno, formalmente tomado, se hallará en él, formalmente tomado, como el sujeto. Y si, tomado formalmente, es ajeno al sujeto, ¿cómo, formalmente tomado, podrá poseer un atributo suyo?

Arguméntese así: lo que, formalmente tomado, excluye de sí a un sujeto, excluye también de sí un su atributo; *es así que* las diferencias últimas, formalmente tomadas, no excluyen de sí los atributos del ente en el segundo modo; *luego* no excluyen tampoco al ente, en primer modo. No soporten tus oídos oír la respuesta de Francisco de Mayrón[118] quien dice que la regla aducida de los *Posteriores* de Aristóteles no vale respecto de los transcendentes, pues tal glosa es arbitraria y destructiva de toda la metafísica.

A las razones de Escoto se replica que, por suponer tanto la primera como la segunda, que ente tiene un concepto objetal, simplemente uno, su conclusión es nula.

Se dice en segundo lugar a la segunda, que el argumento por semejanza cojea, porque, aunque haya semejanza en algo entre compuesto natural e intelectual, empero la desemejanza es grande en el caso propuesto; porque las partes del compuesto natural se excluyen mutuamente, ya que son cosas especiales; mas las partes del compuesto intelectual no pueden excluirse, porque una de ellas —piénsese en ente— es tan universal que nada puede evadírsele.

Mas Avicena, Alfarabi y Algazel, como nos lo testifica Alberto, en los *Postpredicamentos*[119] (cap. IX), opinan que ente no conviene a la naturaleza, absolutamente tomada. Por lo cual dicen que no vale esta consecuencia: hombre es sustancia, luego hombre es ente, porque ente indica algo añadido a esencia y que no entra en su razón; lo que atribuye expresamente a Avicena el Comentador (IV *Metaph.*, com. III)[120] en X *Metaph.* (com. VIII).[121]

117. Cf. Santo Tomás, *In Poster.* L. I, 1.37.
118. Franc. de Mayronis, *In Sententiarum*, Prel. q. VIII, ed. cit., fol. 7rA.
119. *Liber de Praedicam.*, tract. VII, c.9; edic. cit., t. I, p. 289.
120. Averroes, *In Metaph.*, edic. cit., t. VIII, fol. 32r.
121. Averroes, *In Metaph.*, edic. cit., t. VIII, fol. 121 r.

Empero Santo Tomás, cuya obra hemos emprendido exponer, comentando IV *Metaph.*, lect. II (texto supra, com. III)[122] y X[123], lect. III (texto supra, com. VIII), reprende expresamente en esto a Avicena; así que no ha de creerse que tal sentencia sea idéntica con la opinión de Avicena, aunque será difícil ver en qué se diferencie de ella, ya que sostiene que ninguna otra cosa, fuera de Dios, es ente por esencia, sino por algo añadido a la esencia; y dice expresamente en el Cuodlibeto II (q. II, a.1) que ente no es predicado esencial; y en I *Contra Gent.* (cap. XXV) dice que ente no entra en el concepto de sustancia, que es género generalísimo.

Por lo cual afirman algunos que ente se toma de dos maneras, a saber: nominal y participialmente. Y que ente nominalmente se predica quiditativa e intrínsecamente de todos; y así cada cosa es ente por su esencia. Mas ente participialmente, por sonar lo mismo que existente, no es predicado quiditativo; y así nada, fuera de Dios, es ente por su esencia; por lo cual, según éstos, ente nominalmente conviene a la naturaleza absoluta; mas no le conviene ente participialmente.

Añaden además que ente nominalmente se divide en los diez predicamentos y es un transcendente convertible con los otros, hablando propiamente; mas no, ente del segundo modo; y por ello ha de reprenderse a Avicena a quien se pasó por alto tal distinción.

A mí me acude hablar de otra manera; digo, pues, ente participialmente es el ente que es transcendente, dividido en los diez predicamentos; lo que resulta claro porque Santo Tomás (I P, q. V y VI, y en las cuestiones *De Veritate*, q. XXI) demuestra que bueno —que se divide también en los diez predicamentos, como se dice en I *Ethicorum*—[124] se convierte con ente participialmente y no nominalmente, lo que resulta claro por dos cosas:

Primera: porque dice que, por convertirse bueno y ente, lo que una cosa tiene de ente tiene de buena; mas si no es ente por su esencia, se sigue que no es buena por su esencia. En este proceso, a fin de evitar la falacia de equívoco, se trata solamente de ente participialmente.

122. Santo Tomás, *In Metaph.*, loc. cit. (alias 1.1); Vivès, XXIV, 467-468; Cathala, n. 556-560.
123. Santo Tomás, *In Metaph.*, loc. cit. (alias 1.1); Vivès, XXV, 105; Cathala, n. 1981.
124. Aristóteles, *Eth.* A 1096 a 23 (Didot, libr. I., c.6, n.3); Cf. Com. de Santo Tomás, L.I, 1.6; Vivès, XXV, 248; véase también I P., q.V, art. 6; a 1.

Segunda: al decir que aquello por lo que una cosa es buena no es por ser ente, tal dicho es falso respecto de ente nominalmente, porque el ser de la existencia actual, por el que una cosa es ente y es buena, es el ente nominalmente tomado. Así que ente convertible con bueno, —que es un transcendente y se divide en los diez predicamentos— es ente participialmente.

Empero en el nombre "ente" se pueden mirar dos aspectos, a saber: aquello de que *se toma* el nombre de ente, a saber: el existir mismo *por el que* una cosa es, y aquello a que *se impone* el nombre de ente, a saber: a *aquello que* la cosa es.

Más arriba, al comienzo de esta obra, se dijo que ente significa *lo que* esté siendo en cualquier predicamento; y en esto se diferencia de "esencia" que indica aquello *por lo que* una cosa se coloca en un predicamento. Por lo cual en I *Physic.* (text. com. VIII),[125] Aristóteles, en lugar de "ente" pone "lo que es".

Atendiendo, pues, Avicena a aquello *por lo que* una cosa es —de que *se toma* el nombre de ente— dijo simplemente que existir es un predicado extraño a las cosas. Empero Santo Tomás, mirando *lo que* una cosa es —a lo que *se impone* el nombre de ente— no se adhirió a Avicena, porque eso mismo: "lo que una cosa es" no predica algo extraño a la cosa.

Además: advirtiendo que eso mismo: "por lo que una cosa es", a saber, la esencia actual, no es de naturaleza extraña a lo mismo que es, sino que se constituye por los principios propios de lo que es la cosa, no quiso contar al ente entre los predicados accidentales, lo cual no puede decirse de otras cosas extrañas a la esencia de una cosa; pues nada extraño a la esencia de una cosa se constituye por los principios propios de la cosa misma, fuera de su existencia; ya que cualquier otra cosa diversa de ella es constituida por principios propios de otro género, a saber: por el género propio y diferencia propia, y en general por los principios propios de su predicamento. Mas el existir mismo es constituido tan sólo por el género, diferencia y principios de lo mismo que una cosa es.

Y ésta es la razón por la cual Santo Tomás refuta a Avicena (IV *Metaph.*, l. c);[126] así que ente —predicado de algo, vgr. de hombre— por no sacar a hombre fuera de su propio género y diferencia propia, ni de la razón de lo que es, resulta

125. Aristóteles, *Phys.* A 185 a 21 (Didot, libr. I, c.2, n.8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. I, 1.3, Vivès, XXI, 300.

126. Santo Tomás, *In Metaph.* L. IV, 1.2 (alias 1.1); Vivès, XXIV 467-468; Cathala, n. 556-560.

ser predicado sustancial, así con Aristóteles y el Comentador, *l.c.* aunque no sea sustancial de exactamente igual manera a como lo son los predicados que entran en la definición. Con estos previos, se responde a la duda; los transcendentes no son predicados propios de la naturaleza, considerada absolutamente; ni tampoco lo son según como están siendo en los singulares o según su estar siendo en entendimiento, sino que son predicados comunes a naturaleza, tomada de cualquier manera, conviniéndole no sólo concomitantemente, sino aun causalmente.

Respecto de naturaleza, tomada del segundo y tercer modo, es patente que, por el mero hecho de que "hombre" se halle en singulares, posee las razones de ente, uno, real y demás.

Parecidamente: por estar siendo en entendimiento, ente es de alguna manera indiviso, etc.; y se le debe así algún ser; aunque sea de razón.

Empero, respecto de la naturaleza, tomada del primer modo, puede quedar en claro por lo dicho el que en quienquiera se halle un transcendente posterior, se halla también el prior. Es además manifiesto convenir a la naturaleza, absolutamente tomada, los transcendentes posteriores, que son uno, real, algo, etc. Por lo cual, absolutamente hablando, es verdadero decir del hombre que "hombre es ente". Por lo cual Santo Tomás mismo dice en X *Metaph.*,[127] *l.c.* que ente indica los diez géneros en cuanto están en acto o en potencia, y no tan sólo en cuanto están en acto.

A la respuesta, tocada en la duda, que decía: "si fuera así, habría que poner a los transcendentes en la definición", se replica, primero, que no hay que poner en la definición todos los predicados esenciales, sino tan sólo aquellos que declaren un grado esencial original de lo definido; lo cual no vale de los transcendentes, pues ellos, como se ha dicho, indican el mismo grado que aportan el género y la diferencia. Por lo cual en VIII *Metaph.* (text. com. XVI)[128] dice Aristóteles que no se pone en las definiciones ni ente ni uno, porque a la vez algo es ente y es uno. Una definición es completa precisamente cuando se despliegan todos los grados de la cosa, desde la potencia primera hasta el último acto intrínseco, lo que se hace sin los transcendentes, que no añaden grado alguno.

127. Santo Tomás, *In Metaph.* L.X, 1.3 (alias 1.1); Vivès, XXV, 104; Cathala, n. 1981.

128. Aristóteles, *Metaph.* H 1045 b3 (Didot, libr. VII, c.6, n.5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VIII, 1.5 (alias, 1.4); Vivès XXV; 62; Cathala, n. 1763.

Se dice en segundo lugar respecto de "ente": porque ente aporta de alguna manera el existir mismo, —que pertenece a la cuestión de "si es" la cosa, y no a la cuestión de "qué es"—, por eso "ente" apártase algún tanto de los predicados quiditativos.

Respecto de la frase de Santo Tomás, se responde que los transcendentes poseen tanto el no entrar en ninguna definición como el estar incluidos en cualquier concepto, como se dice del ente en II *Metaph.* (text. com. X);[129] esto segundo creo que se dice porque los transcendentes acompañan a cualquier grado; así que no faltan en ningún concepto.

Y así digo que lo que conviene absolutamente a la naturaleza, entrando en su razón, conviene a la cosa por lo que es tal; pues hombre, por ser hombre, es ente, real, algo, etc. Con esto, diligente lector, tienes cómo entender sanamente las diversas frases de Santo Tomás.

En cuanto a los predicados negativos se dice brevemente que tales negaciones se pueden tomar de dos maneras: a saber, formal y fundamentalmente. Si formalmente, es falso que convengan absolutamente a la naturaleza, porque se le atribuyen por obra del entendimiento, ya que las negaciones son entes de razón.

Si fundamentalmente, puesto que la negación se funda en la afirmación, se concede que sean predicados quiditativos; pero, así tomados, no son sino el género y la diferencia propia, pues en el hombre el fundamento de las negaciones de naturalezas incongruas es, precisamente, su naturaleza, ya que, por ser el hombre animal racional, no es león, ni buey, etc.

[CUESTION VI]

[*Si la naturaleza, absolutamente tomada, posee unidad o pluralidad*]

57. En segundo lugar: hay una duda acerca de la frase de Santo Tomás en la letra del texto, cuando señala la segunda diferencia, al decir que la naturaleza, absolutamente tomada, no tiene ni unidad ni pluralidad.

Pues parece eso imposible, ya que lo que no es uno no es definible, como se dice en VII *Metaph.* (text. com. XIII);[130] y ni siquiera es inteligible, como consta por IV *Metaph.* (text. com. X).[131] Y si se concede que la naturaleza, absolutamente tomada, tenga unidad, no se puede fácilmente señalar cuál sea tal unidad, ya que no es numeral, como se ha declarado, ni específica ni genérica, porque éstas son obra del entendimiento; ni analógica, como es claro de por sí; pues "hombre" no es uno análogamente. Y tampoco es fácil decir si tal unidad es real o no.

Para evidencia de esta duda *hay que hacer cinco cosas:*

Hay que ver, *primero,* qué es unidad en general.

Segundo, de qué le viene realidad a la unidad.

Tercero, de qué modo la unidad, sea lo que fuere, existe fuera del alma.

Cuarto, responder a la duda movida.

Quinto, descartar algunas objeciones.

58. *En cuanto a lo primero* es de saber que, por no añadir uno a ente sino privación de división —de modo que ser uno es lo mismo que ser indiviso, como se dice en IV *Metaph.* (text. com. III)[132] unidad, en general, no es sino indivisión de una cosa. Y porque a toda privación se la conoce por su positivo, por eso hay que conocer unidad —que suena a indistinción— mediante la naturaleza de la división de que priva; y conviene según la multiplicidad de división tomar la multiplicidad de la unidad.

Hay, pues, que considerar que la división es doble: una, es material, causada por los principios de individuación; otra, es formal, y se hace por principios esenciales. Y esta última tiene amplitud, porque hay la que se hace por principios esenciales propios; y otra, por principios esenciales comunes; y esto, a su vez, tiene amplitud, según que los principios esenciales comunes sean más o menos comunes; vgr. entre Sortes y Platón hay división numeral, y no, formal; porque su división no está causada por principios esenciales, sino individuales. Mas entre Sortes y este león, suponiendo que león y hombre estén bajo el mismo género próximo, hay división formal por principios esenciales propios, a saber: por solas las diferencias últimas. Mas entre Sortes y esta planta hay mayor división formal por

129. Aristóteles, *Metaph.* B 998 b 26 (Didot, libr. II, c.3, n.8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.8; Vivès, XXIV, 437; Cathala; n. 432.

130. Aristóteles, *Metaph.* Z 103v a 16 (Didot, libr. VI, c.4 n.7). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VII, 1.3; Vivès, XXIV, 623; Cathala, n. 1330.

131. Aristóteles, *Metaph.* Γ 1006 b 10 (Didot, libr. III, c.4, n.6). Cf. Com. de Santo Tomás, L. IV, 1.7 (alias 1.3); Vivès, XXIV, 486; Cathala, n. 613-615.

132. Aristóteles, *Metaph.* Γ 1003b 31 (Didot, libr. III, c.2, n.5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. IV, 1.2 (alias 1.1); Vivès, XXIV, 467; Cathala, n. 552.

principios, a saber: los esenciales comunes con Sortes y muchas otras especies, a saber: sensible e insensible.

Pero entre Sortes y esta piedra hay división formal, aún mayor por principios más comunes, a saber: por animado e inanimado. Y así ascendiendo siempre, se intensifica la división formal, de modo que entre Sortes y esta blancura hay máxima división formal, ya que se hace por propios y comunísimos principios esenciales, a saber: sustantivo, dispositivo, que son modos constitutivos del ente de los predicamentos. Parecidamente, en todo hay que hablar de la unidad. Pues la unidad es doble: una, numeral; otra, formal. En la unidad numeral se atiende a la privación de división numeral; mas en la unidad formal se atiende a la privación de división formal; y ésta tiene latitud, pues una de ellas priva de división formal, causable por principios propios y comunes; y tal es la unidad formal *simplemente tal*. Otra, priva de división formal, no simplemente, sino causable de una especial manera, a saber: por principios comunes. Tal es unidad formal *según-cómo;* y a su vez tiene latitud según que la división de que se priva sea causable por principios más o menos comunes esenciales. Vgr. Sortes es uno numeralmente, porque no está dividido en sí por diferencias materiales. "Hombre" es simplemente uno formalmente, por no compadecerse con ninguna división formal. Pero animal es uno formalmente por cuanto no se compadece con una división en sensible e insensible; mas no posee unidad simplemente, porque se compadece con la división en racional e irracional.

Empero cuerpo es menos uno formalmente, pues es uno porque no está dividido en sí por corpóreo e incorpóreo. Mas es menos uno porque se compadece con una división mayor formal, a saber: por animado e inanimado.

Empero ente es mínimamente uno; es ciertamente uno por cuanto no está dividido proporcionalmente; mas es unánimemente uno por cuanto se compadece con su unidad tanta división formal.

Por todo lo cual resulta patente que es unidad, —que unidad es indivisión; y que tal unidad es tal indivisión, esto es: privación de división, de modo que decir que "Sortes es uno" es lo mismo que "Sortes es ente que carece de división numeral"; y que "hombre es uno" es lo mismo que "hombre es ente que carece de división formal". Esto en cuanto a lo primero.

59. *En cuanto a lo segundo* se ha de saber que ente real se toma de dos maneras: una, en cuanto se distingue respecto de ente fabricado por el entendimiento; otra, en cuanto se distingue respecto de ente no existente en acto. Del primer modo toda

realidad predicamental es ente real, exista o no exista. Del segundo modo, únicamente es ente real el que existe realmente fuera de sus causas. Y porque este último es propiamente ente real, —según Santo Tomás dice en las cuestiones *De potentia Dei* (q. III, art. 5, ad V): que una cosa, antes de existir, es nada, y es además sentencia conforme con Aristóteles quien, en los *Predicamentos*,[133] dice que, destruidas las sustancias primeras, es imposible que quede algo—, por eso la unidad, como lo demás, tiene realidad, hablando propiamente, en la medida en que exista en acto fuera del alma y de sus causas. Esto en cuanto a lo segundo.

60. *En cuanto a lo tercero* asiento *tres proposiciones.*

Primera: cualquiera de las unidades dichas, a saber: tanto la numeral, como la formal, existe fuera del alma.

Segunda: en la naturaleza universal y fuera del alma no existe ninguna unidad común a muchos supositalmente distintos.

Tercera: toda unidad formal, existente fuera del alma, se multiplica realmente según la multiplicación de las cosas mismas.

La primera proposición es tan manifiesta que nadie, en su sano juicio, la puede negar, pues en Sortes se echan de ver, independientemente de toda operación del entendimiento, ambas unidades, pues carece, en sí mismo, de división numeral y de formal, causable por principios propios y comunes. Y por ello tiene indivisión numeral y formal. Así que hay en Sortes no solamente unidad numeral, sino formal múltiple tanta cuantos predicados quiditativos; y al modo que no solamente la individualidad de Sortes está fuera del alma, sino también cada uno de sus predicados quiditativos, así hay que afirmar que se hallan fuera del alma no tan sólo la unidad numeral, sino cualquiera otra formal.

Para entender la *segunda* hase de notar que algo puede concebirse como común fuera del alma, de dos maneras: una, positivamente; otra, negativamente. Es común positivamente lo que, permaneciendo indiviso, se halle en muchos supositalmente distintos. Es común negativamente lo que no es propio de ningún supósito.

Del primer modo, no recuerdo se dé nada común fuera del alma, sino la esencia divina, según la fe cristiana.

Del segundo modo les parece a algunos darse algo común, fuera del alma; de ellos se tratará más adelante. Mas porque esto

133. *Aristóteles, Praedicament.* 2 b 5 (Didot, c. 3. n. 5).

me parece ajeno a la verdad, por ello, entendiéndolo de tal comunidad, pruebo de dos maneras la segunda proposición:

Primera, así: no hay en la naturaleza universal ninguna cosa que exija el que una quididad se halle, solitariamente, fuera del alma.

Es así que una unidad, común a muchos supositalmente, es una cosa que exige el que una quididad se halle, solitariamente, fuera del alma; *luego* en la naturaleza universal no hay, fuera del alma; unidad alguna, común a muchos supositalmente distintos.

Se prueba así la menor: no hay nada que exija, para su existir, algo imposible; *es así que* es algo imposible el que haya, fuera del alma, solitariamente, una quididad; porque habría de estar siendo en algún supósito; *luego* no hay en la naturaleza universal algo que exija el que tal quididad se halle solitariamente.

La menor se prueba así: lo que exige una quididad, fuera del alma, y no propia de algún supósito, está exigiéndole que exista solitariamente; es así que una unidad, fuera del alma, común a muchos supositalmente distintos, exige una quididad, no propia a algún supósito; *luego* una unidad común a muchos supositalmente distintos, fuera del alma, exige el que, fuera del alma, haya una quididad solitaria, en la naturaleza universal.

Las premisas, alegadas aquí, son notorias por sus términos. Lo es la mayor, porque una quididad, no propia de algún supósito, está necesariamente siendo solitariamente, pues, si no está siendo solitariamente, está siendo en algún supósito; y, si está siendo en algún supósito, es propia de él.

La menor es clara: porque común y propio son opuestos, ya que "común" incluye la negación de propio, y al revés, ya que, apenas una cosa apropiada se hace común negativamente a alguno, deja de estar siendo en quien carece de la negación de apropiación; e inmediatamente que algo común negativamente se haga propio de alguno, no se halla en quien tenga la negación de apropiación. Así que lo opuesto del predicado implica lo opuesto del sujeto, en ambas premisas.

Además, lo pruebo de una segunda manera, así: toda cosa, existente en la naturaleza universal, es particular; ninguna unidad, fuera del alma, común a muchos supositalmente distintos, es particular; *luego* no hay en la naturaleza universal ninguna unidad de tal tipo.

La mayor es notoria, por consentimiento común de los peripatéticos. Se prueba la menor así: toda cosa particular es propia de sólo algún supósito; en otro caso no sería particular; ninguna unidad, fuera del alma y común a muchos supositalmente distintos, es propia de sólo algún supósito, como es claro por los términos mismos; *luego* ninguna unidad de tal tipo es particular.

La tercera proposición se prueba así: siempre que dos cosas son la misma real y convertiblemente, multiplicada realmente la una, se multiplica también la otra; *es así que* la "cosa" una y "uno" son lo mismo real y convertiblemente; *luego* si se multiplica realmente la cosa, se multiplicará realmente también su unidad. *Es así que* la pluralidad numeral es real; *luego*, plurificada la cosa numeralmente, se plurificará su unidad. Así que al modo que en Sortes y Platón hay dos corporeidades, animalidades y humanidades, así habrá dos unidades formales, consecuentes a las corporeidades; dos, consecuentes a las animalidades; y dos, consecuentes a las humanidades, pues según el número de los predicados esenciales, ha de ser, en cada individuo, el número de las unidades formales, ya que, a la manera como cada predicado quiditativo dé algún ser, ha de dar alguna unidad, ya que uno y ente son idénticos, como se dice en IV *Metaph.* (text. com. III).[134]

Con lo anterior queda patente lo tercero, a saber: cómo tales unidades tengan realidad fuera del alma, porque no son comunes, sino particularizadas y multiplicadas numeralmente, según el número de individuos a los que pertenecen. Esto en cuanto a lo tercero.

61. *En cuanto a lo cuarto* digo que la naturaleza, absolutamente tomada, posee una cierta unidad, como lo concluye eficazmente la razón aducida por Santo Tomás en el tratado *De natura generis.*[135] Y cuando se inquiere si tal unidad es numeral o específica, digo que es unidad formal, distinta de la numeral, al modo que la división formal es distinta de la material. Tal unidad formal no es ni específica ni genérica, sino fundamento de la unidad específica y de la genérica, pues estas unidades las hace formalmente el entendimiento, mas aquélla previene a todo acto del entendimiento. Mas respecto de lo que dice la letra: que "la naturaleza, absolutamente tomada, no es ni una ni muchas", ha de entenderse de la unidad y pluralidad numeral. A lo que se añade en la duda: si esta unidad es real o no, digo que, de suyo, es real en el primero de aquellos modos, anteriormente establecidos, de tomar eso de "ente real"; pero a

134. Aristóteles, *Metaph.* Γ 1003b 31 (Didot, libr. III, c.2, n.5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. IV, 1.2 (alias 1.1); Vivès, XXIV, 467; Cathala, n. 552.

135. Santo Tomás, *Opusc.* XLII (alias XXXIX); Vivès, XXVIII, 6.

la manera como la naturaleza misma, tomada absolutamente, y al modo como la naturaleza, tomada en cuanto está siendo en singulares, es ente real del segundo modo, parecidamente aquella unidad, que acompaña siempre a la naturaleza en los particulares, queda puesta como real verdadera y propiamente.

62. *En cuanto a lo quinto* ocurren *dos dudas* propias. Primera, acerca de la segunda proposición en la que se dijo que no hay unidad alguna común, fuera del alma. Segunda: acerca de lo que se acaba de decir, a saber: con qué tipo de distinción se distinga en Sortes la unidad formal de la numeral.

Contra la primera se arguye así; todas las cosas que, supositalmente distintas, son una formalmente, fuera del alma, poseen algún tipo de unidad, común a ellas, fuera del alma; Sortes y Platón son uno formalmente, fuera del alma; *luego* Sortes y Platón tienen alguna unidad, común a ellos, fuera del alma.

La mayor parece clara, porque si algunas cosas, supositalmente distintas, son uno, en lo que son uno no se distinguen; y así eso uno es común a ambas, fuera del alma, y de ello les viene el ser uno.

Además: la humanidad, que está en Sortes, no está, de suyo, determinada a Sortes o a Platón; *luego* la unidad formal de humanidad, que está en Sortes, es, de suyo, común negativamente a Sortes y a Platón. La consecuencia es clara, porque aun la unidad formal no está determinada, de suyo, a Sortes y a Platón. El antecedente es, de por sí, claro; *luego* se da, fuera del alma, una cierta unidad, común negativamente a muchos, supositalmente distintos.

Acerca de la segunda duda parece que entre la unidad formal y la unidad numeral, existente en Sortes, hay distinción real, porque, cuando los positivos de cualesquiera privaciones se distinguen realmente, las privaciones mismas se distinguen así, al modo que, por distinguirse realmente vista y oído, se distinguen realmente ceguera y sordera; *es así que* los positivos de unidad formal y numeral se distinguen realmente; *luego*, etc.

Es esto patente, porque división formal y división numeral se distinguen tanto que se halla, en las realidades separadas de la materia, la división formal sin la material; y en las cosas inferiores los individuos de la misma especie tienen división material sin formal.

A quien mire las dudas señaladas se le hará claro que tal distinción lo es tan sólo de razón, porque, a la manera como la naturaleza formal se ha respecto de la naturaleza individual, así se ha la unidad formal a la material; *es así que* la naturaleza,

formalmente tomada, es realmente idéntica con la naturaleza, numeralmente tomada, y no se distingue de ella sino racionalmente; *luego* la unidad formal es la misma realmente con la unidad numeral, y no se distingue de ella sino racionalmente.

Para la solución de la *primera duda*, nota que dos cosas, supositalmente distintas, sean formalmente una, puede suceder de dos maneras: una, porque las dos se aúnan en algo exterior al alma, común a ambas e indiviso en cada una de ellas. Otra, porque las dos tienen una negación mutua de división formal. Ejemplo de la primera no se halla en la naturaleza de las cosas, sino, como se dijo, según la fe cristiana en la Trinidad. Ejemplo de la segunda se halla en todos los individuos de la misma especie, pues Sortes, aunque ningún entendimiento lo considere, posee esa negación, a saber: no estar dividido formalmente de Platón; y Platón, parecidamente, no está dividido formalmente de Sortes. Y porque para que ellos sean uno formalmente no se requiere sino ser indistintos formalmente, por eso es simplemente verdadero que Sortes y Platón son uno formalmente, fuera del alma.

Se comete, pues, una falacia de consecuente en el argumento que procede afirmativamente de superior a inferior, pues ser formalmente uno es superior respecto de los que tienen algo común, indiviso en ellos, fuera del alma, y respecto de los que tienen dos naturalezas con mutua negación de división formal. Porque no se ha de imaginar que Sortes y Platón son uno formalmente porque convengan en algo en que no se distingan fuera del alma, sino precisamente porque ambos gozan de una negación de división formal, uno respecto del otro, ya que "uno" formalmente no es otra cosa sino no dividido formalmente.

Y lo que decimos de la unidad formal "simplemente" tal entre Sortes y Platón, entiéndelo de la unidad formal "según-cómo" entre Sortes y este león y esta piedra y esta inteligencia, etc. Porque así como por tener Sortes y Platón dos naturalezas, entre las que no cabe distinción formal, son formal y simplemente indistintos, fuera del alma; así, porque entre las naturalezas de Sortes y de este león no cabe esa distinción formal tal cual la causan, naturalmente, sensible e insensible; por esto Sortes y este león son formalmente indistintos "según-en-qué". Así también, porque entre Sortes y esta piedra no hay división formal según corpóreo e incorpóreo, por esto Sortes y esta piedra son formalmente indistintos "según-cómo"; así también, porque entre Sortes y Gabriel no hay una división formal cual la causada, naturalmente, por modos del ente, a saber: los de "por sí" y "en otro", por eso Sortes y Gabriel son formalmente

indistintos "según-cómo", y consecuentemente son uno formalmente, independientemente de toda obra del entendimiento, ya que, como se ha dicho muchas veces, "uno" dice lo mismo que ente indiviso.

A la *segunda duda* digo que es algo diverso decir: "la naturaleza humana existente, fuera del alma y de por sí, es común a muchos negativamente, o indiferente negativamente"; y algo diverso, decir: "la naturaleza humana y existente fuera del alma es común a muchos o indiferente negativamente". La primera proposición es verdadera; la segunda, falsa. Y la verdad de la primera está clara por lo ya dicho, al afirmar que la naturaleza que esté fuera del alma, piénsese en la naturaleza de Sortes, tomada de por sí, esto es: solitariamente, no está ni determinada ni apropiada a alguien, y consecuentemente es indiferente o común negativamente.

La falsedad de la segunda se hace patente porque es simplemente falsa toda proposición en que el predicado repugne al sujeto, por razón de una condición, incluida explícitamente en él; al modo que es simplemente falsa la de "fuego, no aproximado a combustible, quema", porque quemar repugna a un fuego no aproximado a un paciente. *Es así que* aquella proposición segunda, a saber: "la naturaleza, existente fuera del alma, es común a muchos negativamente" es de este tipo; *luego* es falsa. Para evidencia de la menor, sabe que cuando digo "naturaleza de por sí, o naturaleza absolutamente", digo dos cosas, a saber: naturaleza y soledad, y su condición. Parecidamente cuando digo: "naturaleza, existente fuera del alma", digo dos cosas, a saber: naturaleza y existencia particular, unida con ella, y su condición. Así que algo conviene o repugna a la naturaleza absolutamente por razón de su naturaleza, y algo por razón de su soledad. Parecidamente: algo conviene o repugna a la naturaleza, existente fuera, por razón de naturaleza, y algo por razón de su asociación con un particular. No conviniendo, pues, la comunidad negativa —que es el predicado en nuestra proposición— absolutamente por razón suya, a saber: de su naturaleza, porque no es su predicado quiditativo, sino que le conviene por razón de esa condición explícita indicada por "según ella misma", o por "absolutamente", que es la soledad —ya que por esto precisamente una naturaleza es común negativamente, porque se la toma solitariamente, sin determinación a esto o a estotro— ha de repugnar a la naturaleza tomada bajo la condición opuesta; por razón de tal opuesta condición. Y explica tal condición, opuesta a la soledad, eso de que la naturaleza exista fuera, ya que explica su conyunción con una particular existencia que elimina su soledad. Y por ello la comunidad repugna

negativamente a una naturaleza existente fuera, no por razón de naturaleza, sino por razón de esa condición explicitada por "existente fuera del alma". Y consecuentemente aquella proposición en que hacía de sujeto "naturaleza, existente fuera"; y de predicado, "comunidad negativamente", es simplemente falsa, porque apenas la naturaleza pierde su soledad, tiene que perder también la comunidad; mas pierde la soledad apenas esté siendo en otro.

Por lo cual resulta clara la respuesta al argumento, porque aunque tanto la naturaleza, como la unidad formal, en cuanto de por sí, esto es: solitariamente, sean común negativamente; sin embargo, por estar existiendo fuera, no es común, —a la manera como ella, de por sí, no está siendo con otro; mas, al existir (fuera), está necesariamente existiendo con otro. Y así no se puede inferir: ella, de por sí, no está siendo con otro, *luego*, al existir ella fuera, no está siendo con otro; *luego*, al existir fuera, es común negativamente. En ambos casos se peca de lo mismo, según la falacia de accidente.

Y si lo consideras, verás en qué se diferencia la posición de Escoto en II *Sent.* (dist. II, q.1) de nuestra posición, y por qué cayó en tal opinión, pues dice que a la naturaleza específica, piénsese en la humanidad, le siguen, por su propia razón, dos cosas, a saber: unidad formal y comunidad negativa o indiferencia respecto de muchos en número. Pues dice, al final de esa cuestión, que no se ha de buscar una causa por la que la naturaleza sea común, ya que la naturaleza misma es causa suficiente de su comunidad; más bien se ha de buscar una causa de por qué sea singular, ya que, de suyo, no es singular; y, por ello, al modo que, fuera del alma, la naturaleza es una formalmente, así también resulta la naturaleza común a muchos. Nosotros no disentimos de él en lo primero, sino en lo segundo, pues decimos que a la naturaleza, por razón de sí, sigue la unidad formal; mas admitimos que la comunidad negativa no le sigue por razón de sí, sino por razón de su soledad, al modo que la singularidad no le conviene, decimos, a la naturaleza por razón de sí sino por razón de su asociación con la existencia. Y porque la condición de soledad no le conviene ni por su razón ni por razón de ese mismo ser que tiene fuera del alma, sino por razón del entendimiento al que le viene de natural dividir lo unido, por eso, antes de todo acto intelectual no hay en la naturaleza ninguna comunidad.

Y a la manera como hay que buscar una causa de la que provenga el que la naturaleza tenga existencia solitaria y fuera del alma, así hay que buscarla de que tenga la naturaleza comunidad y singularidad, pues de sí misma nada de eso tiene.

Mas *la causa* de donde proceda la *falsedad* en esta opinión de Escoto parece ser doble:

Primera: lo equívoco del término "de por sí", o "de sí", pues ambos se pueden tomar de dos maneras; una, positivamente, y así expresan una cierta referencia a causa. Otra, negativamente, y así indican soledad, esto es: no con otro. De la primera manera entendió Escoto eso de que la naturaleza es común "de por sí", de modo que ella misma es causa suficiente de su comunidad, como resulta patente por sus palabras, cuando hubiese debido entenderla de la segunda manera, ya que la naturaleza "de por sí", es decir "no con otro", es indiferente y común, como cuando se dice: naturaleza "de por sí" está solitaria, "de por sí" no expresa causalidad alguna, sino tan sólo negación de conyunción con otro.

La segunda causa es la distancia entre proposición negativa y afirmativa de predicado infinito, añadiendo reduplicación; pues, aunque de una afirmativa de predicado infinito se siga una negativa, como se dice en II *Perihermeneías,*[136] en el caso de que no sean reduplicativas, sin embargo, con reduplicación se puede de una afirmativa de predicado infinito sacar una negativa de predicado finito, mas no al contrario, pues de ésta: "hombre, en lo que tiene de hombre, no es blanco", no se sigue estotra: "hombre, en lo que tiene de hombre, es no blanco", pues si hombre, en cuanto hombre, fuese no blanco, jamás podría unirse con hombre blancura, porque lo que conviene a alguien, en cuanto él mismo, le conviene necesariamente y de por sí. En lo cual patentemente falla el proceso de Escoto, pues como común negativamente suena lo mismo que no propio, argumentó así: naturaleza, piénsese en la humanidad, en cuanto tal, no es propia de nadie; *luego* humanidad, en cuanto humanidad, es no propia, en lo cual se echa de ver patentemente el defecto. Y que haya procedido así es patente por su proceso mismo, ya que su conclusión es afirmativa de predicado infinito, al concluir: "*luego* naturaleza de por sí es común", esto es: no es propia. Pero el antecedente es negativo, a saber: naturaleza no es de suyo ésta, esto es: propia de alguien. Lo mismo se echa de ver en el otro proceso que introduce, a saber: a la humanidad de Sortes no repugna, por su propia razón, estar siendo en otro; *luego* la humanidad de Sortes es, de suyo, común. Donde se echa de ver patentemente el predicho defecto; pues "de por sí" o "de suyo" suenan a reduplicación en el primer proceso; y "por razón de sí", en el segundo, etc.

Y esto ha de notarse bien en esta materia y en la materia de los universales porque de esto depende todo.

136. Véase *Commentarium Cajetan. in eodem libro Aristotelis,* entre las obras de Santo Tomás; Vivès, XXII, p. 61 y sg.

Se ha de atender, pues, a que esta proposición: "la naturaleza es, de suyo, común", si ha de ser verdadera, tanto "de suyo" como "común" han de tomarse negativamente, según nuestro procedimiento y la verdad; y en tal caso resulta lo mismo que decir: "naturaleza, tomada no con otro, es no propia de nadie", lo que es patentemente verdadero. Mas según Escoto, "de por sí" se toma positiva y malamente, y el sentido es: la naturaleza, por su propia razón, o en cuanto tal, es no propia de nadie, lo que es manifiestamente falso.

Pero has de estar más atento aún a que es diverso decir: "la naturaleza, piensa en humanidad, en cuanto tal, no es propia de alguien", y decir: "la humanidad, en cuanto tal, es no propia o común", que a este propósito suena lo mismo; porque la primera proposición es verdadera, ya que a humanidad, en cuanto humanidad, no le conviene el que se la apropie alguien.

Lo segundo es patentemente falso, por la misma razón; porque a humanidad, en cuanto humanidad, no le conviene el que sea no apropiable por alguien, ya que abstrae de ambas cosas, a saber: de ser apropiable y de ser no apropiable; porque si humanidad, en cuanto humanidad, fuera no apropiable, jamás la humanidad sería apropiable por alguien, porque, como se ha dicho aquí, I *Posteriorum,*[137] lo que conviene a alguien, en cuanto el mismo, vale de todos, es necesario y de por sí. Mas que a la naturaleza, por razón de sí, no le convenga tal comunidad, —aunque se haya esto anteriormente probado de manera *indirecta*, deduciendo de dos razones la falsedad de esta proposición: "Una unidad, existente fuera del alma es común a muchos supositalmente distintos", ya que de la falsedad de ésta se sigue la falsedad de aquélla, porque lo que no concierne a una cosa fuera del alma no le conviene por razón de sí—, sin embargo la pruebo *directamente* así: todo lo que sigue a una naturaleza, por razón de sí, se predica simplemente —esto es: sin aditamento alguno— del supósito de tal naturaleza. *Es así que* la comunidad sigue, según tú, a la naturaleza humana, por razón de sí; *luego* "comunidad" se predica simplemente —es decir: sin aditamento alguno— del supósito de la naturaleza humana. El proceso es bueno en el tercer modo de la primera: mas la conclusión es falsa; luego lo es una de las dos primeras. No la mayor, como se declarará; luego lo es la menor, que es tu posición. La falsedad de la conclusión es patente porque esta

137. Aristóteles, *Analyt. Post.* 73 b 16 (Didot, libr. I, c.4, n.7). Cf. Com. de Santo Tomás, L. I, 1.9; Vivès, XXI, 127.

proposición es simplemente falsa: "Sortes es común a muchos"; y, si se añade "de suyo", es además falso decir que "Sortes de suyo es común a muchos". Se declara la verdad de la mayor así: lo que sigue a la naturaleza, por razón de sí, es o un atributo o un modo o un predicable de suyo o por accidente, o algo separable o inseparable. Ahora bien: todo esto, si acompaña a la naturaleza por razón de *sí*, se ha de manera que, al modo como la naturaleza se predica esencialmente del individuo, —por ejemplo "hombre" de Sortes—, así todo eso se predica denominativamente en su orden de ese mismo individuo, como es patente siguiendo caso por caso.

Y se confirma esto porque, referido a nuestro tema; a la naturaleza humana siguen la unidad formal y la comunidad, por razón de sí, según tú; así que de ninguna de esas dos cosas hay que buscar una causa diferente de la naturaleza misma; *luego*, al modo que la unidad formal se predica simplemente de Sortes —pues es verdadera simplemente esta proposición: "Sortes es uno formalmente"—, parecidamente se predicará simplemente de Sortes la comunidad, diciendo "Sortes es común". Esto es falso; luego. . . etc. ¿Qué mayor razón hay respecto de unidad que de comunidad? , y ¿por qué, de entre las cosas que siguen a naturaleza, por razón de sí, unas se predican del individuo y otras no? No será fácil imaginar las razones que, en este punto, aduzca Escoto, porque no demuestran concluyentemente el que se dé fuera del alma comunidad, sino unidad; por lo cual juzgué superfluo aducirlas. Mas si se adujeran las que, de ellas o de las expuestas por él en VII *Metaph.* (q. II), prueban la comunidad, no será difícil sacar de las ya dichas una respuesta a las dos de ellas, aquí aducidas.

Para evidencia de la segunda duda se ha de saber que "uno", por indicar "ente indiviso", aporta algo positivo y algo negativo. Si hablamos de unidad formal y unidad material, lo que, refiriéndonos a nuestro propósito, aportan, son lo mismo realmente, y se distinguen tan sólo racionalmente. Así son lo mismo realmente Sortes y hombre, y se distinguen racionalmente, ya que es la misma realidad la que es una formal y materialmente. Mas si hablamos de estas unidades refiriéndonos a las correspondientes privaciones de divisiones, digo entonces que se distinguen realmente, con tal de que no se haga uno fuerte en eso de que distinción real es un atributo propio del ente; y se distinguen en que son privaciones diversas la de división formal y la de división numeral. Ni hay inconveniente en que en uno haya muchas unidades sustanciales, realmente distintas, en cuanto a las privaciones que aportan; mas sería imposible que hubiera en uno muchas unidades sustanciales, realmente distintas, en cuanto

a lo positivo que aportan. Así que se ha de conceder la conclusión de ambas razones aducidas, hablando en cada caso de diversa manera, —y no hace falta responder de otro modo.

[CUESTION VII]

[*De si la naturaleza, absolutamente tomada, sea la que se predica de los individuos*]

63. Se duda, en tercer lugar, acerca de la cuarta diferencia asignada, pues no parece verdadero el que la naturaleza, absolutamente tomada, sea la que se predica de los individuos, porque la naturaleza, absolutamente tomada, no es ni universal ni común. Mas en proposiciones tales cual "Sortes es hombre" y "Sortes es animal", y parecidas, se predica un universal, y superior de particular e inferior.

Parecidamente, cuando se pregunta también si esta predicación: "Sortes es hombre" es de igual a igual, o de inferior a inferior, no parece se pueda responder si se mantiene el que se predica la naturaleza absolutamente, ya que ésta no es ni igual ni superior.

A lo cual se ha de decir que, así como en la naturaleza externa hay que considerar la razón misma de obrar y la condición sin la cual no obra, —vgr. en el color se considera su naturaleza, por lo que es visible, y se toma en consideración la "particularidad" que es condición sin la cual no es visible—, así en la naturaleza predicable hase de considerar dos cosas, a saber: lo que se predica y atribuye al sujeto, y la condición sin la cual no se le atribuirían. Como en la proposición "Sortes es hombre", lo que se atribuye al sujeto es la naturaleza humana misma, y no otra cosa. Mas la condición sin la cual "hombre" no se predica de Sortes, es que haya un universal superior común, o algo así. Porque, como se declarará más adelante —y consta por Aristóteles (VII *Metaph.*, text. com. XLVI)—,[138] ninguna cosa se predica de algo sino por cuanto está siendo en el entendimiento, ya que la predicación depende del entendimiento. Así que, a la duda digo que la naturaleza, según su razón, es lo que se predica del individuo mismo, pues es predicar una cosa de otra cosa. . . Mas la superioridad y universalidad, y cosas parecidas, son condiciones de ella. Y por eso, a la pregunta sobre

138. Aristóteles, *Metaph.* Z 1038 b 15 (Didot, libr. VI, c.13, n.4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VII, 1.13; Vivès, 24; Cathala, n. 1575-1576.

si en tales predicaciones la predicación es de igual o de superior, digo que es predicación de superior.

No obsta el que la superioridad no se halle intrínseca en la naturaleza absolutamente que se predica, porque no dice Santo Tomás que a la naturaleza absolutamente —en cuanto abstrae de todo ser— convenga esta condición, a saber: la de predicarse de individuos; sino dice que aquello a lo que conviene tal condición es la naturaleza absolutamente, y no un agregado de naturaleza y de estancia en entendimiento o en singular, pues cuando digo "Sortes es hombre", el sentido no es que Sortes sea hombre en cuanto que está siendo en entendimiento o en un singular o en superior o en igual, sino que "Sortes tiene humanidad".

Por lo cual se ha de atender grandemente a la distinción entre lo que se predica y la condición de lo predicado; por no atender a ella, tal vez se hayan engañado los que afirman que, según el texto, esta proposición: "hombre es animal" no es ni predicación de superior ni de inferior ni de igual. Así que el sentido de la letra es: la naturaleza absolutamente es la que se predica, esto es: la naturaleza, según las debidas condiciones por su propia razón, es lo que se atribuye a los singulares; y no según las condiciones debidas a su estancia en entendimiento o en un singular; con lo cual se compagina el que estar siendo en entendimiento, —universalidad y superioridad— sean condiciones sin las cuales la naturaleza misma no se predique de los singulares.

[*TEXTO*]

Sin embargo no se puede decir que la razón de universal convenga a la naturaleza, así tomada, porque de la razón de "universal" es propio lo de "unidad y comunidad"; mas a la naturaleza humana, considerada absolutamente, no le conviene ninguna de las dos; pues si comunidad entrara en el concepto de hombre, en tal caso se hallaría comunidad en quien se hallare humanidad, lo cual es falso; porque en Sortes no se halla comunidad alguna; al contrario, todo lo que hay en él está individuado.

[*COMENTARIO*]

64. Aquí se establece ya la cuarta conclusión negativa: la esencia de la sustancia compuesta, tomada absolutamente, no es universal, cual especie, etc. Se prueba así: universal es algo uno común a muchos; la esencia de una sustancia compuesta, en cuanto tal, no es algo uno común a muchos; *luego* la esencia de

una sustancia compuesta no es, de suyo, universal, etc. La mayor es de Aristóteles en I *Poster.*[139] La menor se prueba porque sí, de suyo, la esencia de una sustancia compuesta fuese una y común, en cualquiera en quien se hallare tal esencia sería una y común a muchos, lo que es imposible. La consecuencia está patente porque todo lo que conviene de por sí a alguien, le conviene en cualquiera circunstancia en que se lo ponga, como se saca de I *Poster.*[140] La imposibilidad del consecuente es tan manifiesta que Avicena dice en V de su *Metafísica*[141] que ninguno de sana mente puede opinar lo contrario, pues ¿quién será tan fatuo de decir que la esencia de Sortes le sea común con Platón?

Pero aquí se presenta una duda acerca de aquella proposición sobre la que se fundaba el proceso entero, a saber: todo lo que conviene de por sí a alguien, le conviene en cualquiera circunstancia en que se lo ponga, pues parece prestarse a muchas dificultades. Pues el movimiento es, de suyo, velocitable al infinito, según II *Phys.* (text. com. XV);[142] mas en modo alguno lo es el movimiento puesto en el cielo, pues es éste la velocidad (máxima), como se dice en II *Phys.* (text. com. XXVIII).[143] Parecidamente, de suyo el continuo es divisible al infinito, así según VI *Phys.* (text. com. III);[144] mas no lo es puesto en una cosa natural, ya que en todas las cosas, constituidas naturalmente se da una determinada razón de magnitud, como se dice en II *De Anima* (text. com. XLI).[145]

Parecidamente, el movimiento tiene, de suyo, contrario, así por V *Phys.* (Text. com. VIII y XIV).[146] Mas el movimiento, puesto en el cielo, carece de contrario, según I *De Coelo* (text. com. X).[147] A esto, y semejantes, se dice, por manera de

139. Aristóteles, *Analyt. Post.* A73 b 26 (Didot, libr. I. c.4, n.9). Cf. Com. de Santo Tomás, L.I, 1.10; Vivès, XXII, 128.
140. Aristóteles, *Analyt. Post.* A73 a 34 (Didot, libr. I, c.4, n.4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. I, 1.9; Vivès, XXII, 126.
141. Avicena, *Metaph.* V, c.2; edic. cit. fol. 87 v.
142. Aristóteles, *Phys.* Z 232 b 24 (Didot, libr. VI, c.2, n.5). Cf. Com. de Santo Tomás, L.II, 1.6, Vivès, XXIII, 124.
143. Aristóteles, *De Coelo*, B 287 a 25 (Didot, libr. II, c.4, n.7), Cf. Com. de Santo Tomás, L.II, 1.6; Vivès, XXIII, 124.
144. Aristóteles, *Phys.* Z 231 b 13 (Didot, libr. VI, c.1, n.8). Cf. Com. de Santo Tomás, L.VI, 1.1; Vivès, XXII, 534.
145. Aristóteles, *De Anima* B 416 a 16 (Didot, libr. II, c.4, n.8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.8; Vivès, XXIV, 81, 82; Pirotta, n. 331.
146. Aristóteles, *Phys.* E 255 a 32 (Didot, libr. V, c.1, n.8). Cf. Com. de Santo Tomás, L.V, 1.2; Vivès, XXII, 500.
147. Aristóteles, *De Coelo*, A 270 a 17 (Didot, libr. I, c.3, n.4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. I, 1.4; Vivès, XXIII, 14.

previo, que una cosa es decir "a A le conviene algo, de suyo"; y otra, decir "a A no le repugna algo, de suyo". Para la verdad de lo primero se exige que A se lo reivindique en modo primero, segundo o cuarto de perseidad. Para la verdad de lo segundo basta con que a A mismo, en cuanto tal, no le repugne. Si lo primero es verdad, se sigue que le conviene a A en cualquiera circunstancia en que se lo ponga; mas no así, respecto de la verdad de lo segundo, pues hay muchas cosas que no repugnan a animal. Mas lo que conviene a animal en primero, segundo o cuarto modo de "decir propiamente"; se halla en todo animal. Así que, en el caso propuesto, digo que ninguna de las objeciones aducidas va contra la proposición asumida, ya que todo lo que en ellas se dice ha de entenderse según no repugnancia y conveniencia; ya que, cuando se dice que el movimiento es velocit*able* al infinito, damos a entender que al movimiento, en cuanto tal, no le repugna una velocidad al infinito. Parecidamente, cuando se dice que el movimiento tiene contrario, damos a entender que al movimiento, en cuanto tal, no le repugna tener contrario.

Si esto no place, dígase que una cosa es decir "a A, en cuanto A, le conviene algo"; y otra, decir: "a A, en cuanto A, no le conviene algo", como es patente. Y dígase que "lo que conviene a A, en cuanto A, conviene a todo A"; mas "lo que no conviene a A, en cuanto A, no se ha de negar a todo A", ya que "visible" no conviene a animal, en cuanto animal, y sin embargo no se niega de todo animal, pues conviene a animal en hombre. Añade que todas las proposiciones, aducidas en las objeciones, han de entenderse negativamente, de modo que su sentido sea: el movimiento es velocitable al infinito, esto es: el movimiento como tal, [no] es de determinada velocidad; parecidamente, el continuo es divisible al infinito, esto es: el continuo no es de determinada división. Parecidamente, el movimiento tiene contrario, esto es: el movimiento, como tal, no se determina a estar sin contrario; y así, en cualquiera de los dos modos de responder, la proposición asumida permanece verdadera universalmente. De otra manera aún podría responderse a las objeciones; pero, dado que atiendo más a la forma de la proposición que a la materia, por el momento la pretiero.

[*TEXTO*]

Parecidamente: no puede decirse que la razón de género sobrevenga a la naturaleza humana según la manera como está siendo en los individuos, porque en los individuos no se halla la naturaleza humana según una unidad tal que sea algo uno conveniente a muchos, que es lo exigido por la razón de universal.

[*COMENTARIO*]

65. Pónese aquí la quinta conclusión negativa, a saber: la esencia de la sustancia compuesta, según el existir que está teniendo en los singulares, no es universal. Se prueba así: lo universal está siendo en muchos; la esencia de la sustancia compuesta, tal como está siendo en los individuos, no es una en muchos, sino dividida en muchos; *luego* la esencia de la sustancia compuesta, tal como está siendo en los individuos, no es universal, y por tanto no es ni especie ni género ni diferencia, que suponen universalidad.

[*TEXTO*]

Resta, pues, que la razón de especie sobrevenga a la naturaleza humana, por estar siendo en entendimiento, pues la naturaleza misma tiene en el entendimiento un existir abstraído de todo lo individual, y posee una razón "uniforme" respecto de todos los individuos que están siendo fuera del alma, por cuanto es esencialmente imagen de todos ellos, conductora al conocimiento de todos en cuanto son hombres; y por tener tal relación con todos los individuos, el entendimiento inventa la razón de especie y se la atribuye; por lo cual dice el Comentador en I De Anima[148] *que el entendimiento es precisamente el que hace la universalidad en las cosas; lo mismo dice Avicena en V de su* Metafísica.[149]

[*COMENTARIO*]

66. Aquí, por el tópico de división, se establece la sexta conclusión afirmativa y determinativa de la dificultad propuesta, a saber: la esencia, por su estar siendo en el entendimiento, es universal, —género, especie, diferencia, etc... Se prueba así: lo universal es un uno *en* muchos y *de* muchos; la naturaleza, por su estar siendo en entendimiento, es una *en* muchos y *de* muchos; *luego* es un universal. Se prueba la menor: lo que se ha uniformemente respecto de muchos, por ser imagen esencial de ellos, es algo uno *en* muchos y *de* muchos; la naturaleza, por su estar siendo en entendimiento, es tal, porque tiene en él un

148. Averroes, *In De An.* I, com. 8; edic. cit., t. VI. fol. 109v.
149. Avicena, *Metaph.* V, c.1; edic. cit., fol. 87 r.v.

existir abstraído de toda variedad de forma en los individuos, engendrando además su conocimiento esencial; *luego*, etc.

Para la evidencia de esta conclusión y razón, ya que se han de distinguir, según la doctrina de Aristóteles, los términos de múltiple significación, *nota, primero*, las distinciones de términos empleados en la conclusión. "Estar siendo en entendimiento" sucede de dos modos: subjetal y objetalmente. "Estar siendo en entendimiento subjetalmente es lo mismo que estar inhiriendo en él, cual accidente en su sujeto, como blancura en una superficie. "Estar siendo en entendimiento objetalmente", es lo mismo que hacer de término de un acto del entendimiento.

Mas en nosotros el entendimiento es doble: agente y posible, como se dice en III *De Anima* (text. com. XVII).[150] Entendimiento agente es el que abstrae de las imágenes de la fantasía la especie inteligible. Entendimiento posible es el que recibe en sí mismo la intelección. Lo universal es doble: en representar-a y en predicarse-de. Universal en representar-a es, por lo que hace a nuestro propósito, lo que representa una cosa sin representar sus condiciones individuales. Universal en predicarse-de es lo que se predica de muchos, diferentes en sus realidades.

Visto esto, sabe que aquella conclusión, a saber: "la naturaleza por su estar siendo en entendimiento es universal" se puede verificar de tres maneras.

Primera, así: la naturaleza, por su estar siendo "objetalmente" en el entendimiento agente, es universal en predicarse-de.

Segunda, así: la naturaleza, por su estar siendo "subjetalmente" en el entendimiento posible, es universal en representar-a.

Tercera, así: la naturaleza, por su estar siendo "objetalmente" en el entendimiento posible, es universal en predicarse-de.

67. *Hay que saber, en segundo lugar*, que una realidad externa, en cuanto que es inteligible en acto, se halla siendo objetalmente en el entendimiento agente, pues así hace de término de su acción, porque para esto puso Aristóteles el entendimiento agente: para hacer que una realidad inteligible en potencia resulte inteligible en acto, como lo dice el Comentador en III *De Anima* (text. com. XVIII).[151] Mas el entendimiento

150. Aristóteles, *De An.* [430 a 14 (Didot, libr. III, c.5, n.1). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1.10; Vivès, XXIV, 417; Pirotta, n. 732-739; véase I P, q. LIV, a.4; q LXXXI, art. 3.

151. Averroes, *In De An.* III, com. 18; edic. cit., t. VI, fol. 169 v.

agente hace que una realidad externa resulte inteligible en acto, no porque, por la acción de él, tal realidad reciba o pierda algo de su realidad, sino porque el entendimiento agente produce su especie inteligible; por esto la realidad externa queda representada sin representarse sus condiciones individuales, bajo las cuales era inteligible en potencia, no en acto.

Así que la producción misma de la especie inteligible es el hacerse inteligible en acto la realidad externa. Tiene, pues, tal acción dos términos: uno, dentro del alma, a saber: la especie inteligible que, realmente y con novedad, se produce en el entendimiento posible; y otra, fuera, a saber: la realidad de quien es tal especie; tal realidad no adquiere, por ello, algo real, sino tan sólo una denominación extrínseca, a saber: la de "abstraída de aquí y ahora", la de "inteligible en acto", etc.

Empero la naturaleza externa, en cuanto entendida en acto, está siendo objetalmente en el entendimiento posible, ya que así hace de término de su acción, que es entender. Mas hácese y es entendida en acto la realidad externa, no porque reciba o pierda algo por la acción del entendimiento, sino porque el entendimiento posible forma su concepto, ya que entonces precisamente se entiende una realidad, cuando formamos su concepto. Por lo cual la formación misma del concepto es hacer que la realidad externa sea entendida en acto. Tiene, pues, tal acción dos términos: uno, dentro del alma, a saber: el concepto realmente hecho, que no es sino la semejanza expresa de la realidad, que la hace objetalmente presente al entendimiento posible; y otro, externo, a saber: la realidad que recibe del concepto producido la denominación extrínseca de "entendida en acto".

Por lo cual queda patente cuál sea la diferencia y cuál la conveniencia entre realidad objetalmente presente en entendimiento agente y posible. Hay, por cierto, diferencia porque, por estar objetalmente en el entendimiento agente, es inteligible en acto, mas no entendida en acto. Hay conveniencia porque, tanto por estar objetalmente en el entendimiento agente, como por estar objetalmente en el posible, la realidad obtiene estar representada sin condiciones individuales, y, por consiguiente el estar abstraída de aquí y ahora, etc.

68. *Hase de saber en tercer lugar*, según Avicena (V *Metaph.*, c. 1)[152] que universal en predicarse-de es lo que en el entendimiento no es imposible que se predique de muchos. Lo cual puede suceder de tres maneras:

152. Cf. nota 149.

Primera: que esos muchos estén en acto en la naturaleza universal; al modo que hombre, cual objeto entendido, es universal respecto de Sortes y de Platón.

Segunda: que esos muchos no existan, pero puedan existir, al modo que una casa heptangular, cual objeto entendido, es universal respecto de muchas casas heptangulares inexistentes, mas que pueden existir.

Tercera: que esos muchos ni existan ni puedan existir, al modo que "luna", en cuanto objeto entendido, es universal respecto de muchas lunas, que es imposible las haya. Y Gabriel, cual objeto entendido, es universal respecto de muchos Gabrieles; mas es contradictorio el que los haya.

De la primera manera, Santo Tomás llama a tal universal (I P., q. LXXV, art. 2, ad II) universal "según realidad y según razón", porque está siendo realmente en muchos, y no sólo como objeto entendido.

De la tercera manera se lo llama allí universal o común tan sólo "según razón", porque no se halla siendo realmente en muchos, sino tan sólo está siendo objeto entendido. No se distingue en el lugar citado entre universal de la segunda y de la primera manera; mas podría, dándole nombre propio, llamarse universal según razón y según realidad, mas sólo "en potencia". Santo Tomás no impone allí nombres tan sólo, sino además señala una muy sutil razón de lo que dice, fundada sobre cuatro proposiciones:

La primera es: universalidad y predicabilidad no convienen a una realidad ni según ella ni según el ser que tenga fuera del alma; es patente por lo dicho.

La segunda es: una realidad material, que es la única conocida por nosotros mediante especie propia, en cuanto que está siendo en nuestro entendimiento, está representada objetalmente, sin las condiciones individuales; también esto está patente por lo dicho.

La tercera es: una realidad inmaterial, aun Dios mismo, en cuanto que está siendo en nuestro entendimiento, está representada objetalmente al modo de las realidades materiales, a saber: sin representar las condiciones individuales. Es patente; porque a tales realidades no las conocemos tal cual están siendo en sí mismas, sino a manera de realidades materiales, y no por especies propias, sino mediante las especies de cosas materiales.

La cuarta es: toda realidad en cuanto representada sin las condiciones individuales, no se refiere más bien a un individuo que a muchos. Es patente: porque, en cuanto abstracta, se ha

igualmente respecto de uno y de muchos, ya que es imposible imaginar que un abstracto, en cuanto abstracto, se refiera más bien a uno que a muchos, o al contrario. Por lo cual, y es de notar, Avicena añadió, en la definición de universal, aquella partícula: "en cuanto está siendo en entendimiento", pues hay muchos universales a los que, tanto según estar siendo fuera, como según su propia razón, les repugna predicarse de muchos, como se dirá respecto de las inteligencias. Empero a ningún universal, en cuanto representado intelectualmente, y prescindiendo de su propia y particular existencia o propiedad hipostática, le repugna predicarse de muchos.

Con todo lo cual se forma esta razón: cualquiera realidad, a solas, que se haya de igual manera respecto de uno y de muchos individuos, es universal en acto, en cuanto a predicarse-de; cualquier cosa a solas, en cuanto representada ante nuestro entendimiento, se ha de manera igual respecto de uno y muchos inferiores; *luego* cualquier cosa, a solas, en cuanto representada ante nuestro entendimiento, es en acto universal en cuanto a predicarse-de.

La mayor es patente por la definición de universal, señalada por Aristóteles en I *Perihermeneías.*[153] La menor, en cuanto a su segunda parte, es patente por la primera proposición; en cuanto a la primera, por las tres restantes. De lo cual saco por vía de corolario que para que algo sea universal en acto en cuanto a predicarse-de, no se requiere una relación actual entre la naturaleza objetivada y las particulares, sino que basta con que la realidad misma se halle en una disposición tal que el entendimiento pueda, a su arbitrio, atribuirle verdaderamente tal relación, no añadiendo nada además de tal relación actual.

Con estos previos puede ya hacerse patente la conclusión intentada, según todos los tres sentidos señalados:

Y en favor del primer sentido se puede argumentar así: es universal en "predicarse de" lo que, en el entendimiento, no resulta imposible predicarse de muchos, o, para servirme de las palabras de Aristóteles, lo que es apto, de natural, para predicarse de muchos; *es así que* una realidad, en cuanto que está siendo objetivamente en el entendimiento agente es tal; *luego* una realidad, por estar objetivamente en el entendimiento agente es universal en predicarse-de. La mayor es patente según Avicena y Aristóteles. Se prueba la menor así: una realidad, abstraída de las condiciones individuales, en cuanto tales, es apta, de natural,

153. Aristóteles, *Periherm.*, 17 a 39 (Didot, c. 7, n.2). Cf. Com. Santo Tomás, L.I, 1.10; Vivès, XXII, 30.

para predicarse de muchos; una realidad, por estar siendo objetivamente en el entendimiento agente, está abstraída de las condiciones individuales; *luego*, etc. Todas las premisas están patentes por lo dicho. Saca de ello qué mal se expresó Escoto (II *Sent.*, dist. III, q. 1, ad 1) al decir que la naturaleza, aun antes del acto del entendimiento posible, no tiene sino lo que le conviene fuera del alma, pues es patente ya que, según la sentencia de Aristóteles, está inteligible en acto, abstraída de aquí y ahora, y consiguientemente es universal en acto antes del cto del entendimiento posible.

En favor del tercer sentido no hace falta argumentar de otra manera, porque se habría de proceder de igual modo.

El sentido segundo resultará claro para los que entiendan las significaciones de los términos, porque "naturaleza, según su estar siendo en el entendimiento posible", no es otra cosa que "semejanza inmaterial y representativa de sí, existente en él". Mas una semejanza inmaterial, abstraída de los singulares, necesariamente representa la realidad universalmente, por el mero hecho de ser abstracta, pues si no representara a la realidad universalmente, sino mezclada en condiciones particulares, y no abstraída de condiciones materiales, no sería universal; *luego* es, representativamente, la cosa misma, en cuanto está siendo subjetivamente en el entendimiento posible, esto *es*: es especie o semejanza de la naturaleza misma, por cuanto la representa, sin representar condiciones materiales.

Y advierte que, puesto que la naturaleza misma tiene dos semejanzas en el alma, a saber: la especie inteligible y el concepto, o la especie impresa y la especie expresa, por esto es universal en "representar-a" según ambas especies. Por qué haya que poner dos especies, y cómo, se dirá en otra parte, si Dios nos da vida. Aunque, pues, la conclusión segunda pudiera verificarse de todos los modos dichos, con todo sólo el primero y el tercero vienen al propósito de la letra, pues tratamos aquí del universal en "predicarse-de", que suena a intención lógica; y no, del universal en "representar-a" que no se llama universal por ninguna segunda intención lógica, sino por el propio ser que le corresponde en cuanto realidad.

Puedes glosar así la letra: la naturaleza misma tiene en el entendimiento agento o posible, tanto objetal como subjetalmente, un ser abstraído de todas las [condiciones] individuales. Y posee una razón uniforme, objetalmente en el predicarse-de y subjetalmente en representar-a, respecto de todos los individuos externos, por cuanto es semejanza de todos, objetalmente en cuanto a ser, subjetalmente en cuanto a representar-a, conduciendo así al conocimiento de todos en cuanto hombres, porque en

eso se asemejan. Y porque tiene la naturaleza tal relación, a saber: de uniformidad y semejanza esencial o representativa respecto de todos los individuos, el entendimiento inventa la razón de especie, esto es: ese segundo intencional que es la especie, y lo atribuye a la naturaleza que se ha uniformemente respecto de los individuos porque está representada sin la variedad de individuantes.

[CUESTION VIII]

[*Si hay en acto fuera del alma universales*]

69. Acerca de lo dicho surge una cuestión no pequeña: si hay en acto fuera del alma universales; si llega a haberlos por obra del entendimiento, como se ha dicho.

En esta cuestión se declarará, *primero*, el título.

Segundo, se expondrá la opinión de Escoto.

Tercero, se expondrá la opinión de Santo Tomás.

Cuarto, se responderá a los argumentos contrarios.

70. *En cuanto a lo primero:* porque esta cuestión, diversamente entendida, ha sido resuelta de diversos modos por los filósofos, comencemos por suponer la sentencia peripatética, a saber: que no hay universales en sí, fuera de los singulares. Declaremos cómo se la haya de entender. Bajo el nombre de "universal" entendemos tres cosas: *primera*, la universalidad, que es una relación de razón. *Segunda:* la realidad denominada universal por tal universalidad. *Tercera:* la aptitud para estar en muchos, que es un cierto medio entre las dos primeras; y es el fundamento próximo por el que una realidad recibe tal denominación relativa; porque el entendimiento atribuye a una cosa la relación de universalidad, precisamente porque tal cosa es, de natural, apta para estar siendo *en* muchos. No se pone en duda el si tal relación, llamada "universal formalmente", esté fuera del alma, porque todos dicen ser obra del entendimiento. Ni se inquiere por si aquella realidad, que es denominada universal —llamada universal objetalmente en potencia— se halle fuera del alma, ya que es común sentencia que, a veces, tal realidad está siendo fuera del alma; a veces, no. Si tal cosa es una cosa real —por ejemplo hombre, buey y parecidos— se la pondrá fuera del alma; mas si tal cosa fuera ente de razón, no se la pondrá fuera, —tales son sujeto, predicado, proposición, silogismo y semejantes.

La duda está en si la aptitud para estar siendo *en* muchos es algo fuera del alma, de modo que, sin obra alguna del entendimiento, se halla que hay una cosa apta, de natural, para estar siendo *en* muchos, que se llamaría universal en acto, objetalmente; o bien, si se halla, fuera del alma, solamente la cosa; mas la aptitud para estar siendo *en* muchos le adviene a la cosa por obra del entendimiento. Y porque tal aptitud colma la razón de universal en acto, —tomando objetalmente universal, y no formalmente—, por eso preguntar si todo ello —a saber: cosa, apta de natural para estar siendo *en* muchos— se halla fuera del alma es lo mismo que preguntar si hay, fuera del alma, universales en acto, objetalmente. Debes saber, para evidencia de los términos, que, al modo como "blanco" se toma de dos maneras, a saber: formal y subjetalmente, así también "universal" se toma de dos maneras, a saber: formal y subjetalmente. No puede tomarse subjetalmente porque la universalidad no está en cosa alguna como en sujeto, por ser ente de razón. Universal formalmente es esa misma universalidad que es relación de razón. Universal objetalmente se subdivide en universal objetalmente en acto y universal objetalmente en potencia. Universal objetalmente en acto es ese todo, a saber: una cosa, una y apta, de natural, para estar siendo *en* muchos. Universal objetalmente en potencia es la cosa misma, una formalmente, sin añadir la aptitud para estar siendo en muchos. Por lo cual queda patente en qué consiste la dificultad, y queda patente el quid del nombre de los términos puestos en el título de la cuestión. Trataremos, pues, no del universal formalmente, ni del universal objetalmente en potencia, porque en esto convenimos todos; sino del universal objetalmente en acto. Por lo cual, cuando hablemos de universal en acto, sin aditamentos, queremos que se entienda "objetalmente", para así no trabajar equívocamente.

Esto en cuanto a lo primero.

71. *En cuanto a lo segundo:* Escoto, en VII *Metaph.* (q. XVI), consecuente con sus fundamentos, a saber: que a la naturaleza fuera del alma siguen unidad formal y comunidad, opina que se dan fuera del alma cosas, unas y aptas de natural, para estar siendo *en* muchos. Y por ello afirma que hay universales en acto en la naturaleza total, sin obra alguna del entendimiento. Aduce además muchas razones para esto; traerlas aquí sería salirnos de los límites de nuestra intención, por lo cual traeré las que, solventadas, declaren la debilidad de las demás.

Argumento en primer lugar sirviéndome del tópico "de definición a definido", de esta manera: independientemente todo acto del entendimiento, una cosa es apta, por naturaleza, para estar siendo en muchos; *luego* se da en acto lo universal fuera del alma. Vale la consecuencia, porque lo en acto universal objetalmente, a distinguir de singular y predicable, se define en I *Perihermeneías*[154] así: "es universal lo que es, por naturaleza, apto para estar siendo en muchos". Se prueba el antecedente: porque, si no le repugnaría la aptitud para estar siendo en muchos y no podría dársela ni el entendimiento, porque, por igual razón, podría el entendimiento dar a Sortes tal aptitud. *Además:* lo universal en acto es objeto propio del entendimiento, *luego* precede al acto del entendimiento. Vale la consecuencia, según II *De Anima*,[155] donde se dice que el objeto es prior al acto.

Además: el objeto de una ciencia real es un ente, fuera del alma; lo universal en acto es objeto de una ciencia real; *luego* lo universal en acto es ente fuera del alma.

Además: la relación de mensura es real (V *Metaph.*);[156] es así que se funda en algo universal. Se prueba: porque ha de haber algo uno que sea medida de las demás especies; *es así que* tal uno no es uno en número, según Aristóteles; *luego* es un universal.

Además: hay primaria y adecuadamente, en lo universal, actividad o pasividad, cual lo es entender en el hombre, según I *Phys.*[157] *Luego* se da lo universal fuera del alma.

Además: la contrariedad es oposición real y sus extremos son universales, no singulares; *luego* hay universales fuera del alma.

Además: si el entendimiento produce lo universal ¿cómo es que una cosa se predica de otra? , ¿cómo es que lo universal está en todas partes y es siempre incorruptible y eterno? , y ¿cómo es que materia y forma pertenecen a la quididad universal de lo físico? y, ¿cómo es que hay definición tan sólo de lo universal? , y ¿cómo géneros y especies, y, en general, los predicamentos, son entes fuera del alma?

Además: si en la realidad no hubiere sino singulares, no habría unidad alguna real, fuera de la numeral, que es propia de

154. Aristóteles, *Periherm.* 17 a 39 (Didot, c. 7, n. 1). Cf. Com. de Santo Tomás, L. I, 1.10, Vivès, XXII, 3v.

155. Aristóteles, *De An.* B 415 a 18 (Didot, libr. II, c.4, n.1). Cf. Com. de Santo Tomás, L.II, 1.6; Vivès, XXIV, 75-76; Pirotta, n. 304-307.

156. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1021 a 291 (Didot, libr. IV, c. 15, n.8). Cf. Com. de Santo Tomás, L.V, 1.17 (alias 1.20), Vivès, XXIV, 567; Cathala n. 1026-1028.

157. Aristóteles, *Phys.* A 189 a 29 (Didot, libr. IV, c.5, n.9) Cf. Com. de Santo Tomás, L.I, 1.10; Vivès, XXII, 320.

lo singular. El consecuente es falso; *luego*, etc. Esto en cuanto a lo segundo.

72. *En cuanto a lo tercero*, sabe que, siguiendo nosotros a Santo Tomás, y por ello la doctrina común de los peripatéticos, sostenemos, en este punto, la sentencia contraria; decimos, pues, que, de aquellas tres cosas incluidas conceptualmente en el nombre de universal, una tan sólo está siendo, algunas veces, fuera del alma, a saber: la cosa misma, en cuanto formalmente una; las otras dos son efectos de la obra del entendimiento. Se prueba de manera semejante a la del argumento anterior: todo lo que sigue a la naturaleza por su razón se predica simplemente del individuo de tal naturaleza. *Es así que* la aptitud para estar siendo en muchos sigue evidentemente a la naturaleza, piénsese en la humanidad, por su razón; *luego* la aptitud para estar siendo en muchos se predica simplemente del individuo de la naturaleza humana; *por tanto* será proposición verdadera ésta: "Sortes es apto, por naturaleza, para estar siendo en muchos", lo que es imposible. La mayor quedó ya manifiesta, ya que todo lo que acompaña a la naturaleza, por su razón, no se separa de ella, puesta en el individuo, y consiguientemente se predican de él, porque "estar en" funda "decirse de".

Además: toda aptitud, que proceda de alguna naturaleza, se halla en cualquier naturaleza singular, inferior a ella; *es así que* esta aptitud, a saber: la de estar siendo *en* muchos, procede de alguna naturaleza, vgr. de la humanidad; *luego* la aptitud para estar siendo *en* muchos se halla en cualquier naturaleza humana. El proceso es bueno, mas la conclusión es falsa; *luego* lo es una de las premisas; no la mayor, que es clara por sus términos; *luego* la menor, que es la conclusión de los adversarios. La falsedad de la conclusión se prueba así: no hay que atribuir a cualquiera naturaleza aquella aptitud que resulta imposible pase al acto en cualquier humanidad. Es patente, porque, en otro caso, se le hubiese dado en vano tal aptitud, ya que aptitud es para acto. *Es así que* la aptitud para estar siendo en muchos es de esta clase, a saber: que resulta imposible pase al acto, puesta en cualquiera humanidad, porque es imposible que la humanidad de Sortes esté siendo en acto en Platón o emigre de Sortes a Platón; *luego* la aptitud para estar siendo en muchos no se ha de atribuir a cualquiera humanidad singular. Digamos, pues, que la cosa una está fuera del alma, mas que la aptitud para estar siendo en muchos le conviene por su estancia en entendimiento, ya que le conviene bajo la condición puesta de soledad; pues, tomada solitariamente, la naturaleza es, de suyo, apta para estar siendo en muchos, al menos según esa razón de estar solitaria. Mas, por aportar consigo la soledad una separación de la

naturaleza respecto de las propiedades individuales, la aptitud dicha no le conviene a una cosa sino por estar de objeto en entendimiento agente o posible.

Advierte *además*, para mayor evidencia de nuestra posición, que aquí cae Escoto en el mismo defecto que el anteriormente cometido, ya que la aptitud para estar siendo en muchos es lo mismo que la no repugnancia para estar siendo en muchos, arguye así: a la naturaleza —piénsese en humanidad, en cuanto humanidad— no repugna estar siendo en muchos; *luego* a humanidad, en cuanto humanidad, le conviene la aptitud o la no repugnancia a estar siendo en muchos, y consecuentemente humanidad es un universal, aun sin obra del entendimiento. Es evidente en qué peca este proceso; de una negativa se infiere una afirmativa de predicado infinito, añadida una reduplicación. La primera proposición negativa es verdadera. Mas la segunda, afirmativa, es imposible. Lo que es patente porque la humanidad, en cuanto humanidad, abstrae de repugnancia a estar siendo en muchos y de no repugnancia a estar siendo en muchos, como abstrae de blanco y no blanco. Pues si humanidad reivindicara para *sí*, en cuanto humanidad, la no repugnancia a estar siendo en muchos, de ninguna manera podría convenir a humanidad la repugnancia a estar siendo en muchos, y así ni de suyo ni por accidente podría repugnar a humanidad el estar siendo en muchos, lo que es manifiestamente falso, pues a la humanidad de Sortes le repugna, por razón de su estidad, estar siendo en muchos. Vale la consecuencia, porque no puede hallarse en alguien lo opuesto de lo que le conviene por sí mismo, como consta por I *Poster.*[158] Así que, aunque a la naturaleza, por su razón, no repugne estar siendo en muchos; sin embargo, no reivindica para sí, por su razón, la no repugnancia a estar siendo en muchos, y por no reivindicarla para sí, por su razón, según ese estar que tiene en los singulares, no queda sino que la reivindique para sí por razón de ese ser que le adviene por estar en entendimiento. Y porque para que algo sea universal en acto se requiere que reivindique para sí la no repugnancia a estar siendo en muchos, —ya que esto entra en su definición, y lo que entra en la definición compete, de suyo a lo definido—, por eso una cosa, por su razón, no puede ser universal en acto; mas tan pronto como se hace objeto ante el entendimiento agente o posible, hácese universal en acto lo que era sólo universal en potencia. Y quedó dicho cómo se haga tal paso de potencia a acto, a saber: que lo hacen el entendimiento agente

158. Aristóteles, *Analyt. Post.* A 73 a 34 (Didot, libr. I. c.4, n.4). Cf. Com. de Santo Tomás, L.I, 1.9; Vivès, XXII, 126.

mediante la producción de la especie inteligible; y el entendimiento posible, por formación del concepto.

Mas si alguno imaginara que universal en acto se constituye por negación de repugnancia a estar siendo en muchos, y que no exige afirmación de no repugnancia, advierta que yerra por tres razones:

Primera: porque en la definición de universal entra afirmativamente la aptitud misma o no repugnancia a estar siendo en muchos.

Segunda: porque si le basta al universal la negación de repugnancia a estar siendo en muchos, le bastará también al singular la negación de repugnancia a estar siendo en uno solo; a la manera, pues, como lo universal se ha respecto de muchos; así se ha el singular, respecto de uno solo; y si esto es así, en tal caso humanidad, en cuanto humanidad, será universal y singular, ya que de ella, en cuanto tal, se niegan ambas repugnancias.

Tercera: porque distinguiéndose universal en acto frente a singular, al modo que al singular repugna estar siendo en muchos; así al universal, en uno solo; mas a la humanidad —a la que se niega la repugnancia de estar siendo en muchos— no repugna estar siendo en uno solo; *luego* la negación de tal repugnancia no basta por constituir un universal en acto.

Además, puede reformarse esta razón contra el punto principal, así: repugna que lo universal en acto esté en uno solo; a la humanidad en cuanto humanidad, no repugna estar siendo en uno solo, —en caso contrario no podría salvarse en un solo individuo unívoco; *luego* humanidad, como tal, no es universal en acto. Parecidamente háblese de cualquier otra naturaleza. Esto en cuanto a lo tercero.

73. *En cuanto a lo cuarto,* hase de responder a los argumentos en contra.

Se niega el antecedente del primero; y a su prueba dígase que se niega la consecuencia, pues no vale: "una cosa, independientemente de un acto de entendimiento, no es género; *luego* le repugna ser género", ya que, aun independientemente del acto de entendimiento, una cosa abstrae de aptitud a estar siendo en muchos y de repugnancia a estar siendo en muchos, como es claro por lo dicho.

A lo segundo se responde de dos maneras; y de ambas, bien. *Primero:* se niega la consecuencia si se trata del entendimiento agente, porque una potencia activa no presupone su objeto, sino lo hace. Mas si se trata del entendimiento posible, concediendo la consecuencia primera, no se sigue: "*luego* lo

universal en acto está fuera del alma", porque lo hace un acto del entendimiento agente. *Segundo:* se dice que, puesto que universal dice dos cosas, a saber: cosa y aptitud, etc., la cosa misma hace de objeto, mas la aptitud es un modo del objeto o una condición sin la cual la cosa no hace de objeto. Basta, pues, con que la cosa misma, que hace de objeto, preceda al acto del entendimiento y no hay por qué el modo preceda, ya que dice Aristóteles que el objeto es prior al acto, mas no, que lo sea el modo del objeto. Así que a la forma del argumento se niega la consecuencia, porque, aunque con posterioridad de antecedente, nada obste a que la aptitud sea modo del objeto, obsta, con todo, a la ilación del consecuente, ya que la prioridad del modo no puede inferirse de la posterioridad del objeto.

Esto mismo responde a lo tercero, a saber: a que la cosa, objeto de ciencia real, está siendo fuera del alma, mas no el modo de la cosa-objeto. Empero universal en acto denota ambos aspectos: a saber, cosa y modo, y por ello de que lo universal en acto esté siendo fuera del alma no se sigue de que la cosa, sobre la que versa la ciencia, esté fuera.

A la forma del argumento se dice: que, aun siendo verdadera la mayor, se comete una falacia de dicción, ya que se cambia cosa-objeto por modo de la cosa o por cosa con modo.

Contra tales respuestas Escoto replica allí. Y primera contra la primera, así: todo lo que *es* por obra del entendimiento agente pertenece a la primera intención; *luego* ningún universal se halla en el género de sustancia; y consiguientemente no hay predicación en *quid* de superiores respecto de inferiores.

Además: lo universal precede al sentido, como se probó en otro lugar; *luego* precede al entendimiento agente.

Además: según esto, no habría generación unívoca sin acción del entendimiento agente. Se dirá tal vez que generante y engendrado no tienen unidad real, sino semejanza. Contra esto, porque la unidad es fundamento próximo de la semejanza (V *Metaph.*).[159] y no lo son ni el engendrante ni lo engendrado; *luego* lo es algo común a ambos. Mas contra la segunda respuesta arguye: que si sin entendimiento pensante no hay universal en acto, la ciencia en estado de hábito no sería ciencia de un objeto universal en acto.

Además: el objeto, en cuanto prior al acto, no es entendido de este modo; *luego* o bajo ninguno o bajo el modo opuesto; *es así que* no bajo ninguna; *luego,* etc.

159. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1018 a 15 (Didot, libr. IV, c.9, n.6). Cf. Com. de Santo Tomás, L.V, 1.12; Vivès, 546; Cathala, n.918-919.

Además: tal modo o lo hace o no lo hace el entendimiento; si no, se consigue lo intentado; y, si es así, no es necesario que esté en el objeto, porque el objeto está ya entendido sin tal modo causado por la intelección del objeto.

A estas objeciones se responde presuponiendo lo ya frecuentemente dicho: que "universal" dice dos cosas: realidad y aptitud o universalidad.

Universal resulta "predicable", referido a la cosa puesta en un predicamento; "escible" es objeto del entendimiento; lo mismo, definible y semejantes. Mas universal, por lo de aptitud, es modo o condición de una realidad predicamental predicable, escible, definible, etc.; ni el entendimiento agente y ni el posible producen la realidad, sino tan sólo el modo.

Así que a la primera se concede que "universal", en cuanto obra del entendimiento agente, no se halla en el predicamento de sustancia; nada hay de verdad en la consecuencia ulterior.

A la segunda, se niega el antecedente, ya que la vista, aunque sea universalmente vista de color —como lo hallarás en Santo Tomás (I-II, q. XXVI, art. 6)—, no lo es de color universal.

A la tercera, parecidamente, se niega el antecedente, pues, como se dice en III *De Anima* (text. com. XIII),[160] hay en nuestra alma dos entendimientos, a saber: agente y posible, que no pueden ser la misma potencia, ya que potencia activa y potencia pasiva no son la misma potencia, según Aristóteles.

A la cuarta, se niega la consecuencia y se dice que la respuesta, allí dada, es óptima, bien entendida. A la impugnación se dice que la semejanza se funda sobre las realidades mismas, por ejemplo, dos blancuras, o humanidades, que hacen de fundamento; y que la unidad no es el fundamento de la semejanza, sino condición del fundamento, pues la semejanza, propiamente dicha, se funda sobre dos realidades que posean tal condición, a saber: la negación mutua de distinción formal, piénsese en dos blancuras, y de este modo ha de ser entendido Aristóteles. Y aun dado que la unidad fuera fundamento, no se seguiría que haya algo común a ambos, pues diré que la semejanza no se funda sobre lo que tienen de uno engendrante y engendrado. Ya quedó declarado anteriormente que se comete falacia de consecuente si se procede así: engendrante y engen-

160. Aristóteles, *De An.* Γ 430 a 11 (Didot, libr. III, c.5; n.1). Cf. Com. de Santo Tomás, L.III, 1.10; Vivès, XXIV, 467; Pirotta, n. 732-739.

drado son uno formalmente, luego tienen algo de común a ambos.

A lo *primero* que se aduce contra la respuesta segunda se dice que, hablando precisamente del entendimiento posible, universal se divide como ciencia, de modo que ciencia en acto es universal en acto, ciencia en potencia es universal en potencia, y ciencia en hábito es universal en hábito, ya que sucede que, por sólo quererlo, hacemos que el hábito pase al acto. Respecto, pues, ahora del entendimiento agente, se dice que con tal de que se haya producido la especie inteligible, aunque el entendimiento no la considere se da ya un universal en acto; por ello, durmiendo el filósofo, y conservada en su entendimiento la especie inteligible de "rosa", la rosa se denomina "representada" e "inteligible en acto" sin "aquí" y sin "ahora".

A lo *segundo* se dice que el objeto, en cuanto prior al acto, no reivindica para sí modo alguno, ya que la quididad abstrae de todo existir y de todo modo.

A lo *tercero* se dice que el entendimiento agente produce tal modo; y cuando se infiere: "luego no es necesario", se niega la consecuencia, porque una potencia activa no presupone el estado de su objeto, sino lo hace. Se dice en segundo lugar que, aun dando que no lo hiciere el entendimiento agente, lo hace el entendimiento posible; y se niega parecidamente tal consecuencia. A la prueba se responde que asume algo falso, a saber: que primero el entendimiento entiende una realidad y después le da un modo; a la vez hace ambas cosas, pues el entendimiento, al formar la realidad como conceptuada, la hace en sí misma sin aquí y ahora. Y no puede imaginarse que primero haga la realidad y después eso de "sin aquí y ahora", a la manera que Sortes engendra simultáneamente "este hombre"; y no, primero, "hombre" y después "éste"

A lo *cuarto* se niega que la relación de medida se funde en algo universal, pues no se funda ni en un universal ni en un particular, como tales, sino en esa naturaleza formalmente una que se halla en un singular. Y así algo numéricamente uno, en cuanto tal, no es medida de otros, sino lo es algo formalmente uno.

A lo *quinto* se dice que sólo se sigue el que lo universal, en cuanto a la realidad, está fuera del alma; y que pasividad u operación reales convienen primariamente al universal así tomado, pues a hombre es a quien primariamente conviene el reír y no al hombre "universal"; en caso contrario lo de reíble no se hallaría en hombre en universal, cual Sortes.

A lo *sexto* se dice parecidamente que los extremos de una contrariedad son las realidades mismas, y no lo son ni las realidades particulares ni las universales, en cuanto tales; en caso contrario cosas no universales, cual esta blancura y esta negrura, no serían contrarias.

A lo *séptimo* se responde que son a la vez compatible "universal se predica de cosas" y "universal es hechura del entendimiento", porque universal, tomado por la su realidad, es lo que se predica, y en este aspecto, no es obra del entendimiento; mas universal, en cuanto aptitud, es la condición para que se predique de una cosa, y tal condición es obra del entendimiento, ya que predicación no se les debe a las cosas si no poseen alguna condición intencional. Por lo cual Aristóteles (VII *Metaph.*, text. com. XLVI)[161] dice que sustancia no se predica de sujeto, porque hablaba de ella según su naturaleza. Mas en los *Predicamentos*,[162] donde hablaba de la sustancia revestida de accidentes intencionales, afirmó que sustancia se predica de sujeto. Mas a lo que se añade allí, se dice que todo aquello se verifica del universal, tomado por la su realidad; pero la proposición afirmativa se ha de exponer negativamente, de modo que su sentido sea: los universales están en todas partes etc., esto es: las naturalezas mismas, denominadas universales, no determinan ni lugar ni tiempo. Parecidamente se responde a lo que se añade: que forma y materia pertenecen a la cantidad del universal, esto es: de la cosa física, denominada universal.

Parecidamente, la definición es propia tan sólo de los universales, es decir: de las cosas que son denominadas universales. Parecidamente, las *cosas* denominadas géneros, especies y diferencias están siendo fuera del alma; mas sus condiciones son obra del entendimiento.

A lo *octavo* se dice que por "singular" podemos entender dos cosas: a veces se entiende la singularidad misma; a veces, el todo, esto es: la cosa singular. Tomando "singular" del primer modo se concede la consecuencia; mas el antecedente no es verdadero. Del segundo modo el antecedente es peripatético, mas no vale la consecuencia, pues ya dijimos anteriormente que hay en un singular muchas unidades y no solamente la numeral.

161. Aristóteles, *Metaph.* Z 1038 b 15 (Didot, libr. VI, c.13, n.4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1.13; Vivès, XXV, 24; Cathala, n. 1575-1576.

162. Aristóteles, *Praedicament.* 3 a 17 (Didot, c.3, n.12).

[*TEXTO*]

Y aun cuando esta naturaleza entendida posea la razón de universal por comparación con las realidades externas al alma porque es una semejanza de todas, sin embargo, por su estar siendo en este o en estotro entendimiento, es una cierta especie particular entendida; y por esto queda al descubierto el defecto del Comentador en III* De Anima[163] *al pretender concluir de la universalidad de la forma entendida a la unidad del entendimiento, porque la universalidad de tal forma no le viene del ser que tiene en el entendimiento, sino de que se refiere a las realidades, como semejanza de ellas. Al modo que si hubiera una estatua corporal, representativa de muchos hombres, es claro que tal imagen o especie tendría un existir singular y propio, por estar siendo en esta materia, mas tendría razón de comunidad por ser representativo común de muchos.

[*COMENTARIO*]

74. En esta segunda parte del capítulo presente, intenta el autor eliminar el error de Averroes (Com. V)[164] quien de la universalidad de la forma entendida pretendió deducir la unidad del entendimiento, de esta manera: lo que es universal, mientras retenga su universalidad, es numéricamente indistinto; la forma entendida, esto es: la naturaleza, a pesar de estar siendo subjetivamente en el entendimiento, es un universal que retiene su universalidad; *luego* es indistinto en número. Por tanto, su sujeto, que es el entendimiento posible, no se divide numéricamente; de lo cual se concluye que en la multitud humana hay un solo entendimiento. La mayor parece clara, porque a la universalidad se opone la distinción numeral. Mas la menor lo parece también, porque la especie inteligible representa lo universal. Aunque esta razón exija, para su solución y prueba, otro principio; sin embargo, según lo que aquí se intenta, se destruye por lo dicho así: universal es algo doble, a saber: en existir y en representar. Habría un universal en existir si se diera una naturaleza del hombre separada, cual fue idea de Platón; y de tal universal es verdadera la mayor, mas falsa la menor. Es, por cierto, verdadera la mayor, ya que a tal universal, por corresponderle una universalidad en existir, le repugnara también según su existir una distinción numeral; por lo cual es imposible imaginar muchos hombres universales. Mas es falsa la menor porque la

163. Averroes, *In de An.* III, Com. 5, edic. cit., t. VI, fol. 111 v.

164. Id.

especie inteligible no es universal en existir, ya que está siendo en un sujeto singular, a saber: en el entendimiento posible, que es un cierto individuo, aunque inmaterial. Mas el universal en representar es, como se dijo, lo que representa de manera universal a una realidad; y de tal universal la mayor es falsa, aunque sea verdadera la menor. Y se puede conocer la falsedad de la mayor porque tal universal no posee universalidad por el ser por el que se refiere al sujeto, que es por donde les viene a los accidentes unidad y pluralidad universal; sino que posee universalidad de representación, que es lo que mira hacia el objeto; por lo cual no representa objetos, como numéricamente distintos, sino que todas las especies de una cosa representan uno y el mismo objeto de todas, al modo como la especie "humanidad" está representada en ti y en mí, a la manera como la misma cara de Sortes la ven muchos mediante especies que representan absolutamente la misma, ya que la especie inteligible representa a la naturaleza, sin representar sus condiciones particulares, como se dijo. Tal es lo que dice la letra en esta parte.

[*TEXTO*]

Y porque a la naturaleza humana le conviene, considerada absolutamente, el que se la predique de Sortes; mas la razón de especie no le conviene, considerada absolutamente, es decir: considerada absolutamente la naturaleza humana, sino que es uno de los accidentes que le siguen por el existir que tiene en el entendimiento, por eso el nombre de "especie" no se predica de Sortes, de modo que se diga "Sortes es especie", lo que necesariamente acontecería si la razón de especie conviniera al hombre según el ser que tiene en Sortes o según su consideración absoluta, ya que todo lo que conviene al hombre, como hombre, se predica de Sortes.

[*COMENTARIO*]

75. En esta parte tercera del presente capítulo intenta el autor eliminar una objeción, referente a lo dicho: lo que se predica del predicado se predica también del sujeto; *es así que* especie se predica de hombre, que es predicado respecto de Sortes; *luego* especie se predica de Sortes. Y así Sortes será especie. La conclusión es falsa; la mayor es verdadera, según lo antedicho. De dónde proceda el defecto de esta objeción lo declara el autor por la distinción anteriormente establecida respecto de lo que conviene a la naturaleza; y a la vez insinúa

cuán convenientemente se trajo tal doctrina, ya que por ella se disuelven dificultades accidentales. Pues habiendo dicho que son de tres clases las cosas que se predican de la naturaleza, a saber: algunas absolutamente; algunas, según su existir en el entendimiento, y algunas, según cómo existe en los singulares, las que convienen a la naturaleza según su existir en el entendimiento no le convienen absolutamente ni según su existir en un singular, ya que son opuestas. Por ello, en tal proceso sucede errar, porque la denominación específica conviene al hombre por razón de existir en el entendimiento, y se aplica al hombre según el existir que tiene en un singular, cuando se sugiere: "luego Sortes es especie".

Mas para que se pueda responder a la forma del argumento, indica el autor esta distinción: de dos maneras se puede predicar de un predicado; una, de un predicado en cuanto predicado, esto es: por lo que se predica de otro, al modo que "animal" se predica de un predicado de Sortes: a saber, de "hombre", ya que por lo mismo por lo que "hombre" recibe la predicación de animal se predica de "Sortes" —según su naturaleza; y de este modo la mayor es verdadera, mas falsa la menor. Puede también de otra manera predicarse del predicado, mas no en cuanto predicado, esto es: no según aquella razón por la que tal predicado se predica de un sujeto, al modo como, en el caso propuesto, "especie" no se predica de "hombre" según esa manera de ser por la que hombre se predica de Sortes, ya que "hombre" se predica de Sortes absolutamente, según un ser quiditativo; mas "especie" se predica de hombre no según tal ser quiditativo, sino según el ser que tiene en el entendimiento; y de esta manera la mayor es falsa, mas siempre verdadera la menor; *luego* una de las dos premisas es falsa. Y esto es lo que se dice en la letra del texto; que la razón de especie no conviene a hombre según su consideración absoluta, ya que según ella le conviene predicarse de Sortes, porque así, como se dijo antes, ha de convenirle a Sortes; mas conviniéndole según el ser que tiene en el entendimiento, y según tal ser se predica de Sortes.

[*TEXTO*]

Y no obstante al género le conviene el "predicarse-de", —lo que entra en su definición, pues la predicación llega a su perfección por la acción del entendimiento que compone y divide, teniendo por fundamento, en la realidad misma, la unidad de aquellas cosas de las que una se dice de otra. Por lo cual la razón de predicabilidad se puede encerrar en la razón de esa intención que es el género, intención que, parecidamente, se

lleva a cabo por acción del entendimiento. No obstante, aquello a que el entendimiento atribuye la intención de predicabilidad, componiéndola con otro, no es esa misma intención del género, sino más bien aquello a lo que el entendimiento atribuye la intención de género, como lo significado por el nombre de "animal". Es así patente de qué modo esencia o naturaleza se hallan respecto de la razón de especie, porque la razón de especie no es de esas que le convengan, considerada absolutamente, ni es de esos accidentes que la siguen por razón de su existir fuera del alma, cual blancura o negrura, sino es de esos accidentes que le siguen por razón del existir que tiene en el entendimiento, y de este modo le conviene la razón de género o de diferencia.

[*COMENTARIO*]

76. En esta parte cuarta del presente capítulo intenta el autor responder a una objeción tácita, que es: lo que se predica, de suyo, de las especies, les conviene a las especies mismas; *es así que* "género" se predica, de suyo, de las especies, por ejemplo de hombre o buey; *luego* "género" conviene a las especies mismas, y así hombre será género y parecidamente buey. La mayor es clara por sus términos mismos, ya que implica contradicción el que algo se predique de suyo de algo, en cualquier modo de por sí, y no le convenga. La menor se prueba así: aquello en cuya definición entre predicarse de especies, se predica *de suyo* de ellas; *es así que* en la definición de "género" entra el predicarse de especies; *luego* género se predica *de por sí* de especies. La mayor del silogismo hácese patente porque cualquiera parte de la definición, en recto y en primer modo de perseidad conviene a lo definido. La menor es patente según Porfirio, al decir:[165] género es predicable de muchos diferentes en especie.

Del todo parecidamente se puede argumentar de la especie respecto de los individuos, ya que en la definición de especie entra el predicarse de individuo, —así que parece estar mal dicho eso de que "Sortes no es especie". La letra del texto toca tan sólo el motivo de esta objeción, al decir: "y sin embargo al género le conviene de suyo predicarse-de, ya que esto entra en su definición".

165. Porfirio, *Isagoge*, c. 3 (alias c.2).

La respuesta se halla en lo restante de la letra, donde insinúa, para la plenaria discusión de esta materia, *dos distinciones:*

La primera es: "predicarse de" se toma de dos maneras: a saber: formal y fundamental o materialmente.

La segunda es: "género" se toma de dos maneras, a saber: formal y fundamental o materialmente. Para entender los términos has de saber que en esta proposición: "hombre es animal", hay tres cosas, a saber: "hombre", "es" y "animal", las cuales no son fuera del alma otra cosa que la naturaleza humana, indicada por "hombre; la naturaleza sensitiva, indicada por "animal"; y la unidad o conjunción de ellas entre sí, indicada por "es"; aprehendiendo, pues, el entendimiento, en su segunda operación, las tres cosas, forma esa proposición: "hombre es animal"; formada la cual, y reflexionando él sobre las tres, en cuanto hacen de término de su acto componente, inventa y les atribuye ciertas relaciones; "hombre" atribuye la relación de sujeto; "animal", la relación de predicado; "es" la relación de predicación. Por lo cual "predicación" es, formalmente, tal relación inventada por entendimiento; mas, tomada fundamental o materialmente, es la conjunción de la cosa predicada con la cosa sujeto. Parecidamente: cuando el entendimiento aprehende la naturaleza sensitiva, y reflexiona él sobre ella, tal cual se halla bajo su acto, y ve que se ha indiferentemente respecto de las especies en las que comenzó por descubrir conservarse tal naturaleza, atribuye a la naturaleza sensitiva o animal presente cual objeto, la relación de género; y así género es, formalmente, tal relación; mas género, tomado fundamental o materialmente, es la naturaleza misma, vgr. la sensitiva; y así quedan patentes los términos de las distinciones.

De lo cual se deducen tres cosas: primera, puesto que el género, tomado fundamentalmente, vgr. animal, no incluye en su definición la predicación fundamental —porque en la definición de animal no se pone su conjunción con hombre o buey— ni la predicación formal, —porque en la definición de la cosa no se pone una cosa de segunda intención— se sigue de ello que género se toma formalmente, cuando lo define Porfirio. *Segunda:* ya que en la definición de género formalmente no entra la predicación fundamental de la especie, vgr. hombre, —porque la relación genérica no da unidad realmente a la cosa que se denomina especie— se sigue que predicarse de muchos, tal como se lo pone en la definición de género, hay que tomarlo formalmente, a saber: por relación de predicación, pues una relación puede entrar en la definición de otra, de manera que el

concepto de esa relación, que es predicarse de muchos, entre en el concepto de esa relación que es género. De donde has de sacar cuán conformemente a Santo Tomás hablan los que afirman que género y especie se definen mediante segundas intenciones en concreto.

Tercera: hay que deducir que predicarse algo de especie se dice de dos maneras: una, como la cosa denominada "predicable" de las especies; y así animal se predica de hombre y de buey. Segunda, como aquello "por lo que" una cosa se denomina predicable de especies; y así género, en cuya definición entra predicarse de especies, se predica de las especies mismas, al modo como algo se llama disgregativo de la vista, de dos maneras: una, como cosa denominada "disgregativa de la vista"; y de esta manera la nieve se llama disgregativa de la vista; otra, como aquello "por lo que" la cosa se denomina disgregativa de la vista; y así la blancura se llama disgregativa de la vista, ya que en su definición entra "disgregar la vista". Y al modo como son compatibles a la vez estas dos cosas, a saber: que la cosa definida por "disgregativa de la vista" es la blancura, y no la nieve; mas que la cosa denominada "disgregativa de la vista" es la nieve y no la blancura, parecida y justamente en el caso propuesto son compatibles simultáneamente estas dos cosas: que la cosa definida por "predicarse de las especies" es la relación de género; mas la cosa denominada "predicable de especies" sea la naturaleza, sujeto de tal relación, por ejemplo "animal"; de manera que la cosa definida por "predicarse de" . . . etc. es el género formalmente y no materialmente, mas la cosa denominada "predicable" es el género, material y no formalmente tomado. Por lo cual se dice en el texto que la razón de predicabilidad está incluida en su intencional que es género; mas aquello a lo que el entendimiento atribuye la intención de predicabilidad no es la intención misma de género, sino la cosa a la que se atribuye ese mismo intencional de género.

Por lo cual queda patente la respuesta a la objeción, porque, hablando de lo que se predica *de suyo* de las especies como "cosa denominada" por la predicación, la mayor es verdadera, mas falsa la menor; pero hablando de aquello que se predica de suyo "cual razón de denominar", es falsa la mayor, aunque sea verdad la menor. Por lo cual, siendo siempre falsa una de las dos premisas, la conclusión es nula. En términos sencillos podrás servirte de la distinción ahora señalada, así: "predicable de especie" es doble: formal y denominativamente; lo que se predica de hombre y buey denominativamente es "animal"; mas género es lo que se predica formalmente de

hombre y de buey; respecto de predicable denominativamente la menor es falsa; respecto de predicable formalmente la mayor es falsa. Si aplicas lo dicho a especie respecto de individuos, a diferencia, propio y accidente, y cosas parecidas, solventarás muchas objeciones, y brillará la verdad de muchas proposiciones, que parecen oscuras. El resto del capítulo es epílogo; lo demás es patente sin más.

CAPITULO QUINTO

[*TEXTO*]

Queda por ver de qué manera se halla esencia en las sustancias separadas, a saber: en el alma, en las inteligencias y en la causa primera. Aunque todos los filósofos concedan la simplicidad de la causa primera, no obstante algunos[166] *se empeñan en sostener que hay composición de materia y forma en inteligencias y almas; posición que se dice haber sido la de Avicebrón, autor del libro* Fontis vitae.[167] *Mas esto va en contra de las sentencias de filósofos que llaman a tales sustancias "separadas" de la materia y demuestran que no hay en ellas composición alguna, siendo la demostración más potente la tomada de la potencia de entender que hay en ellas. Pues vemos que las formas no son inteligibles en acto sino en la medida en que se separan de la materia y de sus condiciones; y no se hacen inteligibles en acto sino por virtud de una sustancia inteligente: por recibirse en ella y por actuarse por ella. Por lo cual en toda sustancia inteligente ha de haber omnímoda inmunidad de materia, de manera que no tenga materia ni como parte suya ni haga de forma impresa en la materia, cual sucede con las formas materiales.*

[*COMENTARIO*]

77. Comienza aquí el tratado segundo de la obra, en que se intenta, en dos capítulos, dar noticia de las esencias de las

166. Cf. Théry, G., "L' Augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle", en *Acta hebdomadeae augustinianae—thomistae*, Taurini-Romae, 1931, p. 140-200.

167. Sobre esto véase el tratado IV de la obra de este filósofo *Fons vitae* edic. Baumker (Cl); en Beitrage sur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. 1, n. 2-4.

sustancias simples, al modo que ya se dio acerca de la esencia de las sustancias compuestas. Hace el autor *seis* cosas en el presente capítulo: *primero*, declara que, en las sustancias simples, esencia no indica algo compuesto de materia y forma, sino tan sólo forma. *Segundo*, compara tales esencias con las esencias de las sustancias compuestas; *tercero*, muestra que tales sustancias están compuestas de existir y esencia; *cuarto*, declara que las inteligencias reciben de Dios el existir, cual de eficiente; *quinto*, muestra que están compuestas de acto y potencia; *sexto*, trata de su multitud.

Premisa, pues, ante todo, la concorde sentencia de los filósofos sobre la omnímoda simplicidad de la primera causa, y aducido el disentimiento de algunos acerca de la inmaterialidad de las inteligencias, contra éstos pone la siguiente conclusión: toda sustancia intelectual es inmaterial, esto es: no está compuesta de materia y forma, y es independiente de la materia; lo que prueba así: todo paciente, agente, recipiente o habiente en sí lo inteligible en acto es inmaterial; toda sustancia intelectual es o paciente o agente, o recipiente o habiente en sí lo inteligible en acto; *luego* toda sustancia intelectual es inmaterial. La mayor se prueba, en sus tres partes, por el mismo término medio, a saber: porque lo inteligible en acto ha de ser inmaterial, III *De Anima*;[168] mas el agente de una cosa inmaterial, ha de ser él mismo inmaterial, porque el agente no puede ser menos noble que su efecto, como se dice en XII *Metaph.* (text. com. XVIII);[169] además, sólo una realidad inmaterial puede recibir inmaterialmente, como es patente por III *De Anima* (text. com. V);[170] todo se recibe según el modo del recipiente; por lo cual queda en claro que solamente una realidad inmaterial puede poseer en sí misma un inmaterial cognoscible. Todos conceden la menor, ya que una sustancia inmaterial sería en vano lo que es si no entendiera algo, puesto que cada cosa se ordena a su propia operación, como se dice en II *De Coelo* (text. com. XVII).[171]

168. Aristóteles, *De An.* Γ 429b 21 (Didot, libr. II, c.4, n.8). Cf. Com. de Santo Tomás, L.III, 1.8; Vivès, XXIV, 162-163, Pirotta, n. 714-719; y Aristóteles, *De An.* 430 a 3 (Didot, libr. III, c.4, n. 12). Cf. Com. de Santo Tomás; L. III, 1.9; Vivès, XXIV, 164-165. Pirotta, n. 724-726.

169. Aristóteles, *Metaph.* Λ 1070 a 28 (Didot libr. XI, c.3, n.6). Cf. Com. de Santo Tomás, L. XII, 1.3 (alias 1.2); Vivès, XXV, 191; Cathala n. 2454.

170. Cf. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VI; fol. 160 v.

171. Aristóteles, *De Coelo*, B 286 b 8 (Didot, libr. II, c.3, n.1).

[*TEXTO*]

Ni se puede decir que una materia cualquiera impida la inteligibilidad, sino que tan sólo la impida la materia corporal. Porque si esto fuera propio tan sólo de la razón de materia corporal, no llamándose materia corporal sino a la materia en cuanto hace de sujeto de una forma corporal, en tal caso el impedir la inteligibilidad le vendría a la materia de la forma corporal. Lo que no puede ser, porque la forma corporal misma es inteligible en acto, al igual que las demás formas, en la medida en que se separan de la materia. Por lo cual en el alma intelectiva y en las inteligencias no hay ninguna clase de composición de materia y forma, de manera que, en ellas, se tome lo de "materia" en igual sentido que en las sustancias corporales. Empero hay en ellas composición de forma y existir; por lo cual, en el comentario a la novena proposición del libro De Causis[172] *se dice que la inteligencia está teniendo forma y existir; en tal lugar se toma "forma" por la quididad misma o esencia simple.*

[*COMENTARIO*]

78. Porque alguno pudiera creer que la razón aducida admite respuesta, por esto intenta el autor aquí excluir una respuesta que pudiera parecer suficiente. Pudiera alguno distinguir aquí entre materia corporal y materia simplemente tal; y decir que la mayor es verdadera respecto de materia corporal, mas no de materia simplemente tal, y, por consiguiente, conceder que toda sustancia intelectual está inmune de materia corporal, mas no de materia, porque no es la materia, sino la materia corporal la que impide la inteligibilidad en acto.

Contra esta escapatoria se urge con una razón conducente a un imposible, así: la materia corporal impide propiamente la inteligibilidad; *luego* de la forma corporal le proviene a la materia el impedir la inteligibilidad; esto es imposible; *luego* "por la destrucción del consecuente. . ." etc. La consecuencia es clara por sus términos, ya que, por significar "materia corporal" dos cosas, a saber: "materia" y "corporal", y, según el adversario, no impedir "materia" la inteligibilidad, no queda sino que tal impedimento venga de "corporal". *Es así que* "corporal" no añade a materia sino "forma corpórea"; *luego* de la forma corporal o corpórea procede el que la materia impida la inteli-

172. *De Causis*, en *Oper.* de Santo Tomás; Vivès, XXVI, 536; Cf. Roland-Gosselin, op. cit., p. 32, n.2.

gibilidad en acto. Mas la falsedad del consecuente se prueba así: toda forma, en cuyo concepto no entre materia, es inteligible en acto, —proposición patente según III *De Anima* (text. com. XI);[173] la forma corpórea es una forma en cuyo concepto propio no entra materia, ya que se la toma como distinta respecto de materia; *luego* la forma corpórea es, de por sí, inteligible en acto. Y, un paso más: nada que, de por sí, sea inteligible en acto aporta, de suyo, impedimento a la inteligibilidad; tal es la forma corpórea; *luego* la forma corporal no es precisamente de donde la materia toma lo de ser impedimento de la inteligibilidad, —que es lo que se había de demostrar. *Luego*, tanto alma intelectiva como una inteligencia cualquiera no están compuestas de materia y forma. Si tomamos unívocamente la composición de materia y forma, —a saber: en cuanto materia y forma designan partes esenciales de una cosa, de la manera dicha al tratar de que hay sustancias compuestas—, hay en alma intelectiva e inteligencias otro género de composición, a saber: de forma y existir, del que más adelante se tratará. Tenemos, pues, así la primera parte de lo intentado, a saber: que "esencia", en las sustancias intelectuales, no indica un cierto compuesto de materia y forma. Queda, pues, por declarar qué signifique lo de "tan sólo forma"; por lo cual continúa diciendo el autor:

[*TEXTO*]

De qué modo, es cosa fácil de ver: cuando varias cosas se han entre sí de manera que una es causa de que la otra exista, la que tenga razón de causa puede existir sin la otra, mas no al revés. Pues bien: tal es la manera de haberse materia y forma, que la forma da el existir a la materia, y por ello es imposible que haya materia sin forma; mas no es imposible el que haya forma sin materia, ya que la forma, por ser forma, no depende de la materia. Mas si hay algunas formas que no puedan existir sino en la materia, esto les viene por estar distantes del primer principio, que es acto primario y puro. Por lo cual aquellas formas que estén proximísimas al primer principio son formas subsistentes de por sí, sin materia. Así que forma, en toda su generalidad, no necesita de materia, como queda dicho; las inteligencias son formas de esta clase, y por ello las esencias o quididades de tales sustancias no han de ser sino forma pura.

173. Aristóteles, *De An.* Γ 429'b 21 (Didot, libr. III, c.4, n.8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1.8; Vivès, XXIV, 162-163; Pirotta, n. 714-719.

[*COMENTARIO*]

79. Con estas palabras intenta el autor declarar la manera como, en las sustancias simples, "esencia" indica tan sólo forma; y lo prueba con esta razón: las cosas que se han mutuamente de manera que una sea causa del existir de otra, y no al revés, la que tiene razón de causa puede existir sin la otra; *es así que* forma y materia se han de esta manera; que la forma es causa del existir de la materia, y no al revés; *luego* la forma puede existir sin la materia, mas no la materia sin la forma. Aún más: la esencia de las inteligencias no está compuesta de materia y forma, y no puede ser tan sólo materia; *luego* es únicamente forma.

Nota además que la proposición mayor puede entenderse de dos maneras: Una, así: "lo que es causa de otro, etc., puede, siendo el mismo numéricamente, existir sin el otro"; y así no lo tomamos, porque es proposición falsa y no viene a propósito; es falsa, porque el sujeto es causa del existir del atributo propio, y no al revés; y sin embargo el sujeto no puede existir sin el atributo propio. Y no viene a propósito, porque no queremos concluir que una forma, que esté en materia, esté sin materia; sino tan sólo que alguna forma no exige materia. Se entiende la mayor de otra manera, así: "lo que tiene razón de causa en su orden puede encontrarse sin lo otro", esto es: "en algo de su orden, puede encontrarse sin lo otro"; y así la proposición es verdadera y viene a propósito. Es por cierto verdadera, porque, siendo la causa independiente del causado, se sigue que algo perteneciente a su orden pueda existir sin lo causado. Y viene a propósito porque pretendemos concluir que la forma, por su género, no depende de la materia, de modo que puede haber alguna forma separada. Por lo cual, nótese que en la menor no se trata de una forma material o existente en la materia, sino de forma, sin aditamento alguno, para insinuar así que hablamos de forma, en cuanto es forma, y no de tal o de cual. La menor es patente según IX *Metaph.*[174] donde se dice que el acto es prior simplemente a la potencia e independiente de ella. Si, pues, la forma es esencialmente acto, y la materia es esencialmente potencia, y si el acto, en toda su amplitud, no depende de la potencia, se sigue que la forma, en su propio y total orden, no depende de la materia. Empero la materia, por ser esencialmente potencia, depende necesariamente de la forma, sin la cual no se da actualidad; y así queda declarada la menor, porque de la

174. Aristóteles, *Metaph.* Θ 1049 b 9 y 105 a 2 (Didot, libr. VIII, c.8, n.1 y 6). Cf. Com. de Santo Tomás, L.IX, 1.7 *passim*; Vivès, XXV, 80-82; Cathala, n. 1844-1855.

forma, en cuanto forma, depende absolutamente la materia en su existir, cual la potencia del acto; y no al revés. Empero que haya algún acto al que convenga no encontrarse sino recibido en alguna potencia, esto le proviene de su imperfección y no lo tiene por ser acto; y, parecidamente, el que algunas formas no estén sino en materia, les proviene de su imperfección que se mide según su distancia del primer principio, de Dios glorioso, y de su proximidad a la materia prima; por lo cual tales formas no solamente producen el existir de la materia, sino además, y de alguna manera, son ellas mismas causadas por la materia, ya que las causas son mutuamente causas, como se dice en II *Phys.*[175] (text. com. XXX). Así que la esencia de las sustancias intelectuales es inmaterial y pura forma.

[CUESTION IX]

[*Si la materia puede existir sin forma*]

80. Preséntase aquí una cuestión, y es la novena; si la materia puede existir sin forma.

En esta cuestión hay que hacer *tres cosas:*

Primera: se expondrá la opinión de Escoto;

Segunda: se expondrá la opinión de Santo Tomás;

Tercera: se responderá a las razones contrarias.

81. *En cuanto a lo primero,* Escoto, en II *Sent.* (dist. XII, q. VI) opina que la materia puede existir sin forma; y para probarlo trae muchos argumentos:

Primero, así: no depende un accidente de la sustancia menos que la materia de la forma; *es así que* un accidente puede existir sin sustancia, como es claro pasa en el Sacramento del altar; *luego* la materia puede existir sin forma.

Además: un absoluto, distinto y prior que otro absoluto, puede existir sin el otro, sin contradicción. Tal es la materia respecto de la forma; *luego* puede existir sin forma. La menor es evidente. Se prueba la mayor, porque lo prior, en lo que es prior, no depende de lo posterior; sácase esto de *V Metaph.* (tex. com. XV):[176] "son priores las cosas que pueden existir sin otras; y éstas, no, sin aquéllas".

175. Aristóteles, *Phys.* Δ 1018 b 9 y sg. (Didot, libr. IV, c. 11 *passim*). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.13 (alias 1.16); Vivès, XXIV, 550-553; Cathala, n. 936-953.

176. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1018 a 9 y sg. (Didot, libr. IV, c. 11 *passim*). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.13 (alias 1.16); Vivès, XXIV, 554-554; Cathala, n. 936-953.

Además: todo lo absoluto que Dios hace en las criaturas mediante una causa segunda —que no es de esencia de lo causado— puede hacerlo sin ella. *Es así que* Dios produce la materia mediante la forma, que no es de esencia de ella; *luego* puede producirla sin aquélla.

Además: todo lo que Dios crea de manera inmediata, de tal manera lo conserva o puede conservar; *es así que* Dios crea de manera inmediata la materia; *luego* puede de tal manera conservarla; *luego*, sin forma.

Además: puesto que Dios no quiere necesariamente nada exterior a él, por querer que exista la materia no es necesario que quiera que exista la forma, a no ser que hubiera conexión necesaria entre ambas; *es así que* entre materia y forma no hay tal conexión necesaria; *luego* etc. Se prueba que no hay tal conexión necesaria entre materia y forma, porque en tal caso se seguiría que la materia determinaría para sí necesariamente una forma determinada. Prueba de la consecuencia: lo que determina para sí el género de forma determina para sí alguna especie dentro de tal género, y lo que determina para sí una especie determina para sí el existir en algún individuo de tal especie, ya que todo lo que es necesariamente hombre, es necesariamente este hombre o estotro. El consecuente es falso, ya que la materia no determina para sí una forma; *luego* resta el que la materia no determina para sí el género de forma para eso de existir.

Se confirma: lo que se ha contingentemente respecto de cualquier cosa incluida dentro de un género absoluto, se ha contingentemente respecto de tal género absoluto; *es así que* la materia se ha contingentemente respecto de cualquier forma; *luego* la materia se ha contingentemente respecto del género "forma".

Se prueba *además:* si la materia determina para sí necesariamente el género de forma, determina también para sí necesariamente un individuo solo de tal género, porque una cosa que sea una esencialmente y una singular es imposible dependa esencialmente de muchas del mismo género; *mas* la materia es esencialmente una y singular; *luego* es imposible que dependa de muchas formas del mismo género; y *por esto*, si determina necesariamente para sí el género de forma, necesariamente también determinará para sí alguna forma una, lo que es falso. Esto en cuanto a lo primero.

82. *En cuanto a lo segundo*, Santo Tomás en I P. (q. LXVI, art. 1) y en la cuestión *De Potentia Dei* (q. II, art. 1) y en el cuodlibeto III (art. 1) confirma lo que aquí dice, a saber: que la materia no puede existir sin forma, con *dos razones.*

Primera, conducente a su imposible, así: si la materia existiese sin forma alguna, la materia existiría y no existiría a la vez; esto implica contradicción; *luego*. Se prueba la consecuencia, en cuanto a su segunda parte, porque, en cuanto a la primera, la conceden los adversarios. Es imposible separar de la forma su efecto formal; *es así que* existir es efecto formal de la forma, pues así se define "forma": "lo que da a la cosa el existir"; *luego* es imposible poner existencia sin forma. A la manera, pues, como es imposible ser blanco sin blancura, así lo es existir en acto sin acto; mas acto primero, que da propiamente el existir, es lo mismo que forma. Así que de la proposición: "la materia existe sin forma alguna" se siguen dos contradictorias, simultáneamente verdaderas; de que la materia exista, se sigue que está siendo en acto; de que esté siendo sin forma alguna se sigue que no está en acto. A esta razón da Escoto una respuesta, que se omite por no ser sino quimérica y casi indigna de que en ella se gasten palabras. Porque es estúpido quien cultiva contradicciones, como dice Aristóteles, de quien aprendimos, en el libro IX de los *Metaph.*, [177] qué es acto y de cuántas maneras se lo es.

La segunda razón de Santo Tomás para lo mismo es ésta: todo individuo determinado de un género completo o incompleto existente propiamente en la naturaleza total se halla en alguna determinada especie o de suyo o reductivamente; *es así que* la materia sola no se halla ni de suyo ni reductivamente en alguna especie determinada; *luego* la materia sola no puede ser individuo alguno en la naturaleza total. La menor es clara de por sí, ya que no es fácil fingir en qué especie determinada se hallaría siendo la materia sola. Se prueba la mayor, porque todo individuo, completo o incompleto, si existe de por sí separado en la naturaleza (lo que digo por el individuo de un género, cual esta sustancia, este animal, etc.) no está contenido bajo el género de por sí o reductivamente de manera inmediata, sino mediante la especie; ya que entre los géneros y los individuos intermedia la especie, y entre los principios del género y los principios del individuo intermedian, por igual razón, los principios de la especie. Aún más: esta mayor se puede probar *ad hominem*, aceptando lo dicho por Escoto en el V argumento; pues allí expresamente asume él mismo que lo que determina para sí un género, determina para sí alguna concreta especie de tal género. Puedes además, según lo dicho allí por Escoto, argüir *ad hominem* y probar lo opuesto a lo que él intentaba, así: lo que determina para sí un género determina para sí una cierta especie

177. Aristóteles, *Metaph.* L. IX y *passim* (edic. Bekker y Didot) VIII.

de tal género; la materia sola determina para sí el género de sustancia; *luego* la materia sola determina para sí, al menos reductivamente, alguna concreta especie de sustancia; luego la materia sola existiría en alguna concreta especie. Esto es falso; la menor es de todos, el proceso es bueno; *luego*, etc. Aristóteles aprueba esta verdad, y el mismo Escoto lo confiesa en el lugar aducido. Pero porque dice que Aristóteles mantuvo esta conclusión partiendo de un fundamento falso, a saber: que Dios no puede obrar sin las causas segundas, muestro que Escoto yerra en esto, según las palabras del Comentador; pues en II de los *Phys.* (com. XII), [178] por precisamente el mismo fundamento, que Santo Tomás adujo en la primera razón, Averroes sostiene esta misma conclusión, en la que no aparece mención alguna de la conexión de causalidad en la causa primera, sino tan sólo se habla de acto y potencia; de modo que, de la naturaleza de acto y de la naturaleza de materia prima, concluye Averroes que dos contradictorias serían simultáneamente verdaderas, como se acaba de deducir, etc. Avicena también en II en su *Metafísica* (cap. III)[179] sostiene que la conclusión de Escoto es imposible, y no obstante afirmó expresamente que la materia es creada. Por lo cual tal conclusión ha de ser evitada como destructiva de los principios metafisicales. Esto en cuanto a lo segundo.

83. *En cuanto a lo tercero* respondo:

A lo primero se niega el antecedente; ya que depende más del acto la potencia pura que un acto imperfecto de un acto perfecto. Mas contra esto objeta Antonio Trombeta así: más depende lo posterior de lo prior que lo prior de lo posterior; *es así que* el accidente es posterior a la sustancia, mas la materia es prior a la forma; *luego* depende más el accidente del sujeto que la materia de la forma. Tal vez se diría, añade, que la materia no es prior sino posterior a la forma. Se replica: porque, aunque la materia sea posterior a la forma en el orden de perfección, es, no obstante, prior a ella en el orden de generación, y consiguientemente es prior simplemente; de modo que argúyase así: siempre que se den dos órdenes cualesquiera, de los cuales uno es simplemente prior a otro, todo lo que haya en el orden prior es simplemente prior a lo que haya en el orden posterior; *es así que* el orden de origen y el orden de perfección se han de tal manera que el orden de origen es simplemente prior al orden de perfección —y esto pasa así en una naturaleza limitada; *luego* lo que sea prior en origen es simplemente prior a lo que sea prior en el orden de perfección; *es así que* de esta manera la materia

178. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. IV, fol. 25 r.
179. Avicena, *loc. cit.*, edic. cit., fol. 76 v.

es prior en origen a la forma, aunque la forma sea prior en perfección; *luego* la materia es simplemente prior a la forma. El proceso es bueno, y se prueba la mayor: a saber, que el orden de origen es prior al orden de perfección, porque lo que es prior en generación, es posterior en perfección, ya que la naturaleza procede siempre de imperfecto a perfecto; *luego* lo que es más imperfecto es simplemente prior a lo perfecto; *es así que* la materia prima es más imperfecta que la forma; *luego* la materia prima es simplemente prior a la forma. Aún más: es simplemente prior a la forma; y todo lo prior, en su prioridad, puede existir sin lo posterior; *luego*, etc.

A esto se responde con triple respuesta, para indicar el múltiple defecto del argumento.

Se dice *primero* que la forma, aunque sea posterior a la materia en el orden de generación, es, no obstante, prior aun en ese orden de la generación a la materia existente, porque hay gran diferencia entre materia y materia existente, al modo que la superficie es prior a la blancura; mas blancura es prior a superficie que esté siendo blanca; así que, a propósito, cuando se trata de materia existente es patente la falsedad de lo asumido, —ya que si se pone materia sola en la naturaleza, tiene que existir.

Se dice en *segundo* lugar que se asume allí aún otra falsedad, a saber: que el orden de generación sea simplemente prior al orden de perfección, manteniéndose dentro de los límites de una naturaleza finita, ya que, por ser el acto simplemente prior a la potencia —tanto que se ponga que Dios es finito como infinito, como consta patentemente por IX *Metaph.* (tex. com. XIII y XV)—[180] y por ser la prioridad del acto prioridad de perfección, se sigue que según Aristóteles y la verdad, el orden de perfección es simplemente prior al orden de generación. Más: lo que es prior por naturaleza, razón y tiempo es simplemente prior; el orden de perfección es prior por naturaleza, razón y tiempo respecto del orden de imperfección, cual es el orden de generación, que cae del lado de la causa material; *luego* el orden de perfección es simplemente prior. La proposición media es también de Aristóteles en VIII *Phys.* (tex. com. LXXV)[181] donde habla expresamente de la naturaleza finita, para probar precisamente que el movimiento circular es

180. Aristóteles, *Metaph.* Θ 1049 b 6 y 1050 a 21 (Didot, libr. VII, c. 8, n. 1 y 6). Cf. Com. de Santo Tomás, L. IX, 1.2 *passim*; Vivès, XXV, 80-82; Cathala, n. 1844-1855.
181. Aristóteles, *Phys.* Θ 265 b 17 (Didot, libr. VIII, c. 9, n. 1). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VIII, 1.19; Vivès, XXII, 692.

primero. Así que a la prueba: concediendo que lo prior en generación es más imperfecto y que la naturaleza procede de imperfecto a perfecto, se niega la consecuencia: "luego el orden de generación es simplemente prior"; porque aunque un agente natural llegue a lo imperfecto antes que a lo perfecto, no obstante el agente prior ha de ser en sí perfecto, como se dice en VII *Metaph.* (text. com. XL).[182] Advierte aquí que el mentiroso ha de tener memoria; en la cuestión "De lo primeramente conocido", Antonio Trombeta impugna las proposiciones que aquí asume, etc.

Se dice en *tercer* lugar que, concedido todo el proceso, la última consecuencia no vale nada; pues es falso que todo lo prior pueda, realmente, independizarse de cualquier posterior, como se dirá respecto de lo segundo.

Mas contra la respuesta primera que sostiene que "la materia no tiene existencia propia, sino que la mendiga de la forma", se objeta así: lo que ha de causar en acto en un momento dado ha de existir también en ese mismo momento; *es así que* la materia primera ha de causar en el primer momento mismo en que recibe la forma; *luego* entonces ha de existir; *es así que* no posee la existencia de la forma; *luego* tiene la propia. Y se confirma, porque la materia o causa el compuesto y recibe la forma cuando existe o cuando no existe; no, cuando no existe; *luego* cuando existe; *luego* entonces ha de tener existencia propia, porque la existencia de la forma sigue al compuesto.

Y se confirma además, porque una causa no mendiga de su efecto la existencia; la materia es causa de la existencia del compuesto y de la forma; *luego* no mendiga de ellos la existencia, etc.

A todo esto se dice que basta con que la causa tenga existencia en cualquier instante de tiempo en que en acto cause; y no parece necesario el que, en cualquier momento en que la materia cause, tenga existencia, pues el orden natural es así: en el mismo instante de tiempo en que la materia precisamente recibe la forma —y de ambas resulta el compuesto, al que adviene ya el ser de la existencia actual— existen primero el compuesto mismo, en segundo lugar la forma y en tercero la materia. A la forma de la primera objeción se niega la mayor. A la primera confirmación se dice que la materia causa cuando existe, porque existe en todo instante en que causa, pues "cuándo" es un término temporal. A la segunda confirmación se

182. Aristóteles, *Metaph.* Λ 1072 b 30 y sg. (Didot, libr. XI, c. 7, n. 9). Cf. Com. de Santo Tomás, L. XII, 1.8 (alias 1.5); Vivès, XXV, 209; Cathala n. 2545.

dice que, aunque la causa, en cuanto causa, no mendigue nada de su efecto, sin embargo la causa material mendiga algo de un su efecto que sea causa de ella en otro género de causa, porque las causas son mutuamente causas (II *Phys.*, text. com. XXX).[183]

Los escotistas han de admitir estas respuestas porque, al sostener Escoto (II *Sent.* dist. III, q. 3) que la existencia es el último acto, posterior a toda la coordinación predicamental, aunque no distinto realmente de la cosa de quien es, la esencia de la materia ha de tener por su naturaleza respecto de su existencia la relación de potencia a acto. Y entonces se puede argüir así: la esencia de la materia, en cuanto distinta respecto de su existencia, causa, por su naturaleza, en el género de causa material, su existencia, recibiéndola; *luego* en tal momento le conviene la existencia; y así tiene existencia, antes de que la reciba; parecidamente en tal momento, o la esencia de la materia recibe, por naturaleza, su existencia cuando está siendo o cuando no está siendo, etc.

A lo *segundo* principal se niega la mayor. A su prueba se dice que no sólo la dependencia sino la conexión necesaria de algunas cosas puede ser causa de su inseparabilidad. A lo que se aduce, tomado de V *Metaph.*, se dice que un universal afirmativo no se convierte simplemente, pues esta proposición es verdadera: "son priores cualesquiera cosas que pueden existir sin otras, mas estotras no sin aquéllas"; pero no se convierte en: "cualesquiera cosas que sean priores pueden existir sin otras y las otras sin ellas".

Y nota que aquella máxima escotista: "todo prior absoluto...", etc., no puede salvarse, siguiendo el camino de Escoto, lo que, por ahora, declararemos de dos maneras:

Primera: porque las partes esenciales, tomadas a la vez, son priores que el todo, y, no obstante, según Escoto, no pueden existir sin el todo.

Segunda: porque el predicamento de cantidad es un predicamento prior al predicamento de cualidad, sobre todo en cuarta especie; y, sin embargo, no puede haber cantidad continua sin figura, pues si se dice que hay cantidad sin figura, será finita o infinita; no infinita, porque no es dable la haya; y aun si se imagina haberla, por haber de ser lineada, luego o es línea recta o curva, y así será figura; si finita, luego figurada, ya que figura

183. Aristóteles, *Phys.* B 195 a 8 (Didot, libr. II, c. 3, n. 4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.5; Vivès, XXII, 325.

es lo encerrado por un término o términos; y parecidamente o tiene líneas rectas o curvas, circulares, etc.

A lo *tercero:* sea lo que fuera de la mayor, se niega la menor, pues la forma, aunque no entre en la esencia de materia, entra, sin embargo, en la esencia de materia existente.

A lo *cuarto* se dice que, habiendo dos clases de medio: efectivo y formal, todo lo que Dios causa inmediatamente de manera efectiva puede conservarlo sin causa media efectiva; mas no sin causa media formal; tal medio es la forma respecto de la materia.

A lo *quinto* se niega que entre materia y forma no haya conexión necesaria. A su prueba se niega la consecuencia, en cuya prueba es falsa la mayor. De lo que se añade —a saber: "que, respecto de lo que necesariamente es el hombre, necesariamente es este o estotro hombre"— no se puede sacar sino que, porque la materia determina necesariamente para sí el género de forma, por ello la materia no puede existir sin esta o estotra forma, que es nuestro intento, pues no vale la consecuencia: "A es necesariamente hombre; *luego* A es necesariamente esto o estotro, no determinadamente, sino vagamente", y así se concede: "la materia determina para sí una forma; *luego* necesariamente determina para sí esta o estotra forma, no determinadamente sino vagamente.

A la confirmación, cuando se dice: "lo que se ha contingentemente respecto de cualquiera cosa incluida en un género absoluto, se ha contingentemente respecto del mismo género", se responde de igual modo distinguiendo "haberse contingentemente respecto de cualquiera" determinada o vagamente. Del primer modo es falsa la mayor; mas del segundo modo es falsa la menor, pues la materia se ha, no contingente sino necesariamente, respecto de cualquier forma, indeterminada y vagamente.

A la otra prueba se dice que uno, que sea esencialmente uno y singular negativamente —cual lo es la materia prima— puede depender esencialmente en el existir de muchos del mismo género indeterminada y vagamente, en cuanto tales muchos tengan una razón común, al modo que, en el caso propuesto, todas las formas convienen en dar el existir actual. Vuelve este argumento contra Escoto sobre cantidad y figura; te persuadirás de su debilidad, pues la cantidad continua determina para sí el género "figura", mas no reivindica figura alguna. Esto en cuanto a lo cuarto.

[*TEXTO*]

En esto, pues, se diferencian la esencia de la sustancia compuesta y la de la sustancia simple, en que la esencia de la sustancia compuesta no abarca tan sólo forma o tan sólo materia, sino forma y materia. Mas la esencia de la sustancia simple es tan sólo forma. Y de ésta proceden dos diferencias más: una es que la esencia de la sustancia compuesta puede ser indicada como todo o como parte, lo que sucede por la designación de materia, como queda dicho; y por ello la esencia de una cosa compuesta no se predica de cualquier modo de la misma cosa compuesta, pues no puede decirse que hombre sea su quididad. Mas la esencia de una cosa simple, que es su forma, no puede ser indicada sino como todo, ya que no hay en ella nada fuera de la forma que sea cual recipiente de ella. Y por eso de cualquier manera que se tome la esencia de una sustancia simple se predica de ella. Por lo cual Avicena[184] *dice que la quididad de una sustancia simple es ese mismo simple, porque no hay quien la reciba.*

[*COMENTARIO*]

84. En esta segunda parte del capítulo compara las esencias de las sustancias simples con las de las compuestas, señalando una triple diferencia entre ellas.

La primera diferencia consiste en que la esencia de una sustancia simple indica tan sólo la forma, mas la esencia de una sustancia compuesta indica un cierto compuesto de materia y forma; ambas partes de la diferencia están patentes por lo dicho. La segunda diferencia es que la esencia de la sustancia compuesta puede ser indicada como todo y como parte, mas no así la esencia de una sustancia simple. De donde proviene el que, no pudiendo tener el predicado razón de parte, la esencia de la sustancia compuesta se predica a veces de ella y a veces no, a saber: cuando se la indica como parte. Mas la esencia de la sustancia simple, por no ser indicable cual parte, se predica siempre de aquel de quien es. Para la evidencia de esta diferencia hase de notar que, a primera vista, parece falsa, porque es patente que, con los nombres impuestos a sustancias separables, pueden indicarse las esencias en concreto y en abstracto, y, consiguientemente, como todo y parte, pues se puede decir Gabriel Gabrielidad, Dios y Deidad, etc. Pero, aunque así parezca, lo contrario se le aclarará a quien diligentemente lo considere.

Pues se ha de considerar que hablamos de esencias de cosas y de las condiciones que les siguen, y no de las que les advienen únicamente por obra del entendimiento, pues las esencias de sustancias compuestas, por tener dos partes o porque son formas

184. Avicena, *Metaph.* V, c. 5, edic. cit., fol. 90 r.

en materia, tienen de suyo algo en que el entendimiento funde en ellas una significación por modo de parte y por modo de todo; cuando indica la forma en el habiente o portante, se la indica como todo y concreto, así, "hombre". Mas cuando no se la indica, como habiente o portante, sino de por sí, indica en abstracto y por modo de parte, —cual "humanidad". Empero, las esencias de las sustancias inmateriales, por indicar formas no recibidas en materia, por eso no tienen cómo ser indicadas en concreto y en abstracto o cual todo y parte, etc., ya que no hay en ellas ni portante ni portado. Mas porque nuestro entendimiento entiende las cosas simples y altísimas por modo de las cosas compuestas, por ello, como dicen el Comentador (XII *Metaph.*, com. XXXIX)[185] y Santo Tomás (I P., q. XIII, art. 1), el entendimiento tuvo que formar en ellas abstracto y concreto, y las entiende por modo de todo y parte. Así que la diferencia, puesta aquí, ha de ser entendida con un aditamento: que la esencia de las sustancias compuestas resulta indicable por modo de todo y parte; mas la esencia de las simples no se presta, de suyo, a ser indicada por modo de todo y parte, sino sólo por obra del entendimiento; y por ello la diversidad que hay entre abstracto y concreto en las sustancias compuestas proviene de la cosa misma y se reduce a la distinción entre sujeto portante y forma portada. Mas la diversidad que hay entre abstracto y concreto en las sustancias separadas proviene sólo de parte del entendimiento, como dice el Comentador allí; y por ello dice Avicena que la quididad de una cosa simple es ese mismo simple, y que la quididad del compuesto no es ese mismo compuesto.

Acerca de este punto viene una duda: si es verdadero el que, en las sustancias separadas, son lo mismo quididad y aquel de quien es la quididad, esto es: la naturaleza y el supósito. Y la razón de dudar es que Santo Tomás, en el cuodlibeto II (q. II, art. 2) dice que, según Aristóteles (VI *Metaph.*, text. com. XX y XXI),[186] en todas aquellas cosas en que se mezcle algún accidente, se distinguen naturaleza y supósito; en las inteligencias, diferentes de la Primera, hay, en todas, menos en la Primera, algún accidente; así que se distinguen naturaleza y supósito, o quididad y aquel de quien es la quididad. Por otra parte: en III *De Anima* (com. IX)[187] dice que en las sustancias separadas de la materia es lo mismo lo *que es* y aquel *de quien es;* y en I P. (q. III, art. 3) Santo Tomás dice expresamente esto mismo, que aquí se declara con la autoridad de Avicena.

185. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 152 v.
186. Cf. Santo Tomás, *In Metaph.* L. VII, 1.5; Vivès, XXIV, 630-633; Cathala, n. 1356-1380.
187. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VI, fol. 167 v.

Para entender esta dificultad hase de notar que, entendiéndose por el nombre de "naturaleza" lo indicado por la definición, mas por el de "supósito", el individuo poseedor de tal definición, según el triple grado de sustancias, se halla en el universo una triple diferencia entre supósito y naturaleza.

Pues bien: en las sustancias materiales el supósito se diferencia de la naturaleza doblemente: según realidad y, además, según razón. Del primer modo se diferencia *intrínsecamente*, porque supósito incluye en sí algo real, no incluido en naturaleza, a saber: los principios de individuación, pues si se definiera a Sortes se pondría en su definición "esta" materia, que no entra en la definición de naturaleza humana. En segundo lugar se diferencian *extrínsecamente*, porque supósito incluye en sí algo real extrínseco, a saber: el ser actual de la existencia, que no está incluido en naturaleza, ya que la existencia es, ante todo, acto del supósito, a quien pertenece el hacerse; mas la existencia entraría en la definición de Sortes, si se lo definiera. Se diferencian en tercer lugar, según razón, como es claro. Mas en las sustancias separadas, diferentes de la Primera, el supósito se diferencia de la naturaleza de dos maneras solamente, a saber: extrínsecamente según realidad, y según razón, pues, en ellas, el supósito no incluye en sí nada que no esté incluido en la naturaleza, porque no se individúan por algo positivo que contraiga a la naturaleza específica y que sea algo así como diferencia individual, intrínseca al supósito, cual sucede en las sustancias materiales. Pero porque en ellas, como se declarará, la existencia se diferencia realmente de la naturaleza —que, como se ha dicho, es, ante todo, acto del supósito— por eso el supósito se diferencia extrínsecamente de la naturaleza, pues añade extrínsecamente la realidad de la existencia.

Se diferencian además según razón, como es patente.

Mas en Dios glorioso el supósito se diferencia tan sólo de una manera, a saber: según razón, porque ni la naturaleza divina se individúa por un aditamento ni su existencia es realmente distinta de su esencia. Por lo cual es patente que ambas partes de la duda son verdaderas de algún modo —tanto que en las sustancias separadas se diferencian, según realidad, *lo que es* y *aquel de quien* tal qué es, porque difieren, según realidad, por una diferencia intrínseca real. Que ésta sea la mente de Santo Tomás podrá fácilmente verlo quien diligentemente considere sus palabras en los lugares citados.[188]

188. Véase también, *Cayetano*, a I P., q. III, art. 3.

[*TEXTO*]

La segunda diferencia consiste en que las esencias de las cosas compuestas, por ser recibidas en materia designada, se multiplican según la división de la materia, y les advierte el que haya cosas que son de la misma especie, pero diversas numéricamente. Mas puesto que la esencia de las simples no está recibida en materia, no puede hallarse en ellas tal multiplicación; y por ello no hay modo de que se encuentren en tales sustancias muchos individuos de una especie, sino que hay tantos individuos cuantas especies, como dice expresamente Avicena.[189]

[*COMENTARIO*]

85. Aquí se pone la tercera diferencia, a llamar ordenadamente segunda, entre las que proceden de la primera; y se dice que, además, se diferencian la esencia de la sustancia compuesta y la esencia de la sustancia simple en que la esencia de la sustancia compuesta es plurificable en número dentro de la misma especie, al modo como la esencia humana se distingue numéricamente en Sócrates y en Platón. Mas la esencia de una sustancia simple, esto es: separada de la materia, no es plurificable en muchos individuos de la misma especie, sino que cada individuo constituye una especie y se distingue específicamente de otro. Y el fundamento de esto se halla en dos proposiciones, de las que la primera es: que el acto es lo que divide y separa (VI *Metaph.*, text. com. XLIX);[190] toda división es o formal o cuantitativa, como lo dice Aristóteles en III *Metaph.* (text. com. XI)[191] y el Comentador de I *Phys.* (com. VI).[192]

La segunda es: las formas específicas son formalmente indivisibles. Se deduce, pues, que las formas específicas, recibidas en la materia, se dividen según la división de la materia por la cantidad, resultando así muchos individuos de la misma especie. Mas una forma específica, no recibida en la materia, carece de toda división, tanto formal, ya que es especie especialísima, como cuantitativa, por no estar siendo recibida en materia, a la que sigue la cantidad. Y por ello no puede haber muchos individuos en la misma especie, ya que la multitud sigue a la división.

189. Avicena, *Metaph.* V, c. 2, edic. cit., fol. 87 v.

190. Aristóteles, *Metaph.* Z 1039 a 7 (Didot, libr. II, c. 13, n. 8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VII, 1.13; Vivès, XXX, 26; Cathala, n. 1588-1589.

191. Aristóteles, *Metaph.* B 999 a 2 (Didot, libr. II, c. 3, n. 4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III. 1.8; Vivès, XXIV, 438, Cathala, n. 436.

192. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. IV, fol. 5 v.

[CUESTION X]
[*Si cada especie de las sustancias separadas tiene un solo individuo*]

86. En esta parte se presenta la cuestión: si cada especie de las sustancias separadas tiene un solo individuo.

En esta cuestión se han de hacer *tres* cosas:

Primera: exponer la opinión de Escoto con sus fundamentos.

Segunda: exponer la verdad peripatética.

Tercera: responder a los argumentos en contra.

87. *En cuanto a lo primero:* Escoto (II *Sent.* List. III, q. 7) opina que hay muchas inteligencias de la misma especie, y lo prueba con diversos medios:

Primero así: toda quididad es, de suyo, comunicable; la inteligencia es una quididad; *luego* la quididad de la inteligencia es, de suyo, comunicable; *luego* puede hallarse en muchos. Se prueba la mayor porque si no fuese comunicable toda quididad, o bien la comunicabilidad le repugnaría por razón de la perfección quiditativa o por la imperfección; no por razón de la perfección, porque, según la fe católica, la comunicabilidad conviene a la quididad divina, que es sumamente perfecta; tampoco por razón de imperfección, porque la comunicabilidad conviene a las quididades de las sustancias compuestas, que son imperfectas. *Luego* por no repugnarle por ninguna de esas dos razones, la mayor permanece verdadera.

Además: toda quididad inteligible bajo razón de universal es, sin contradicción, plurificable en número; la quididad separada es inteligible, sin contradicción, bajo la razón de universal; *luego* es plurificable numéricamente. Se prueba la mayor porque implica contradicción ser entendido bajo razón de universal y ser, de suyo, *éste;* ya que universalidad se opone a *estidad;* al modo que implica contradicción entender la esencia divina bajo la razón de universal, porque es, de suyo, *ésta.*

Además: Dios puede aniquilar a *este* ángel dentro de esta especie. Aniquilado éste, Dios puede reparar esta especie en algún otro individuo, no en el mismo, según esta opinión; porque, según éstos, el hombre no puede resucitar el mismo, en número, a no ser que el alma intelectiva permanezca la misma en número; *luego* en la misma especie habrá muchos individuos, al menos sucesivamente.

Además: las almas intelectivas se distinguen en número dentro de la misma especie, y, no obstante, son inmateriales; *luego,* etc.

Además: Agustín en *Enquiridian* (cap. XXIX)[193] dice: puesto que toda la naturaleza o especie humana había caído, Dios, compadecido, vino a salvarla; mas no vino a salvar la naturaleza angélica, porque no cayó entera. He aquí cómo afirma Agustín que no toda la naturaleza angélica cayó por el pecado; lo que no puede ser verdadero si hubiera tantas especies cuantos individuos, pues, de ser así, habrían caído totalmente muchas naturalezas angélicas; mas sí, una sola humana, ya que la humana no es sino una.

Además: el Damasceno en *Elementarium* (cap. I)[194] dice que Dios creó ángeles según cada especie.

Además: arguye sobre lo mismo en el *cuodlibeto* (q. II) con que la predicha opinión fue condenada en París, en muchos de sus artículos. El primero es:[195] si alguien dijere que Dios no puede multiplicar forma ni materia, error. Segundo:[196] si alguien dijere que una forma no admite división sino por la materia, error. Tercero:[197] que, porque las inteligencias no tienen materia, Dios no puede hacer muchas de la misma especie, error.

Que si se dice, añade Antonio Trombeta, que esta sentencia no está condenada para todas partes, porque lo esté para París; se dice en contra: que una sentencia condenada en alguna universidad famosa está condenada en todas partes o es sospechosa de herejía, no sólo por la autoridad diocesana, sino además por la autoridad del Señor Papa, como es patente por la decretal *De Haereticis* (cap. "Ad abolendum").[198] Esto en cuanto a lo primero.

88. *En cuanto a lo segundo:* la verdad peripatética recibida de Aristóteles y aceptada por el Comentador y Santo Tomás es que cada inteligencia constituye una especie, de modo que no pueden encontrarse allí muchos individuos de la misma especie. Y por cierto que Santo Tomás, en las cuestiones disputadas *De Spiritualibus Creaturis* (art. 8) y en II *Contra Gentiles* (cap. XC III) y en I P. (q. 4, art. 4) y en otras partes[199] lo prueba con muchas razones, de dos de las cuales nos serviremos aquí:

193. *P.L.* t. *XL*, col. 246.
194. *P.G.* t. *XCV*, col. 100.
195. Denifle-Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, París 1889, p. 549.
196. Denifle-Châtelain, *loc. cit.*, p. 554.
197. Denifle-Châtelain, *loc. cit.*, p. 548.
198. *Decretal. Gregor.* IX Libr. V, tit. VIII, c. 9; cf. Friedriech Ae, *Corpus juris canonici*, t. II, Lipsiae 1881, col. 780-781.
199. Cf. II *Sent.* dist. III, q. I, art. 4; dist. XXXII, q. II, art. 3; q. *De Anima*, art. 3.

Primera: se toma de su inmaterialidad, por lo cual carecen de un principio distintivo numeralmente; y la razón en forma es: toda especie que tenga muchos individuos tiene en sí un distintivo numeral; la inteligencia no tiene tal principio distintivo; *luego*... La prueba de la menor se halla inmediatamente antes de la cuestión; y advierte que esta razón está tomada de XII *Metaph.* (text. com. XLIX),[200] de la que se saca esta consecuencia: el Cielo, esto es: el primer principio, es uno en especie y muchos en número; *luego* es material; lo cual expresamente nos da a entender que la inmaterialidad es causa suficiente de una no plurificación numeral. Pero porque Escoto dice expresamente, en el lugar aducido, que su opinión va contra Aristóteles, por ello anoto autoridad.

La segunda razón de Santo Tomás está tomada del orden del universo, y se funda en *tres proposiciones*, de las cuales la *primera* es: un universo que tenga tres partes, a saber: esfera de generables y corruptibles, cuerpos celestes y sustancias inmateriales, tiene, como bien intrínseco, el orden; se saca de VII *Metaph.* (text. com. LII).[201]

Segunda proposición: el orden es doble, a saber: propio y accidental. El orden propio se halla entre lo esencialmente ordenado como las especies, que se han cual los números (VII *Metaph.*, text. com. X).[202] El orden accidental se halla entre los individuos de la misma especie, como se dice en III *Metaph.* (text. com. XI).[203] *La tercera proposición* es que aquella parte del universo, en que hay orden propio y puro, es superior a aquella en que el orden propio está mezclado con orden accidental; así en XII *Metaph.* (text. com. LII),[204] donde se compara la primera parte del universo con los hijos de familia entre los que no hay nada ordenado accidentalmente.

Sobre estas proposiciones se funda la razón: lo que carece de orden accidental no tiene muchos individuos de la misma especie;

200. Aristóteles, *Metaph.* Λ 1074 a 32 (Didot, libr. XI, c. 8, n. 12). Cf. Com. de Santo Tomás, L. XII, 1.10 (alias 1.7); Vivès, XXV, 218, Cathala, n. 2593-2596.
201. Aristóteles, *Metaph.* Λ 1075 a 15 (Didot, libr. XI, c. 10, n. 1). Cf. Com. de Santo Tomás, L. XII, 1.12 (alias 1.9); Vivès, XXV, 225; Cathala, n. 2629-2631.
202. Este texto de Aristóteles no se halla ni en Becker ni en Didot sino sólo entre el comentario de Averroes. Cf. Averroes, *In Metaph.*, L. VIII, n. 10; edic. cit., t. VII, fol. 102 rv.
203. Aristóteles, *Metaph.* B 999 a 19 (Didot, libr. II, c. 18, n. 1). Cf. Com. de Santo Tomás, L. XII, 1.12 (alias 1.9); Vivès, XXV, 225; Cathala, n. 2633.
204. Aristóteles, *Metaph.* Λ 1075 a 19 (Didot, libr. II, c. 10, n. 1). Cf. Com. de Santo Tomás, L. XII, 1.12 (alias 1.9); Vivès, XXV, 225; Cathala, n. 2633.

la parte suprema del universo carece de orden accidental; *luego* no incluye muchos individuos de la misma especie. La mayor es clara por los términos. Aunque la menor sea de Aristóteles, en el lugar citado, ya que éstos niegan en este punto, como en otros, a Aristóteles, se prueba por razón *así*: la parte suprema del universo no excluye menos el orden accidental que lo excluye la parte media, ya que la parte suprema es más perfecta, y la bondad del universo consiste en el orden, y el orden accidental es algo imperfecto y deficiente respecto del orden propio; más aún: lo accidentalmente ordenado es desordenado, ya que "accidentalmente" es una condición disminuyente de la razón de orden; *es así que* la parte media del universo excluye orden accidental, como es patente, ya que los cuerpos celestes no tienen muchos individuos de la misma especie, pues no hay más que un sol, una luna, etc.; *luego* a fortiori la parte suprema del universo excluye orden accidental. Esto en cuanto a lo segundo.

89. *En cuanto a lo tercero*, se responde a los argumentos de Escoto. Y al *primero;* ya que el argumento es teológico, mezclemos términos teológicos; se dice que la comunicabilidad es triple; una, con división de esencia, así el universal es comunicable a los particulares. Otra, por el contrario, sin división alguna de la esencia y del existir, por identidad. Así la esencia divina es común a tres personas. Alguna, por asuntibilidad a unión hipostática, —así la naturaleza humana es comunicable a todos los supósitos divinos.

Si en las premisas Escoto toma comunicabilidad del primer modo, la mayor es falsa [como] es patente en la esencia divina. Si del segundo modo, la mayor es también falsa, ya que no hay esencia creada que sea comunicable de tal modo. Si del tercer modo, es también falsa la mayor, como es patente respecto de la esencia divina. Mas si no se toma "comunicable" de ninguno de esos modos, sino por "comunicable" en común, sin descender determinadamente a este o a estotro comunicable, concediendo todo el argumento, no se sigue que la quidad angélica sea comunicable, cual lo es el universal a los particulares, ya que se comete una falacia de consecuente de superior a inferior afirmativamente. Por lo cual la prueba aducida no va contra nosotros en nada. La comunicabilidad, del primer modo, repugna a las inteligencias por razón de su perfección; la comunicabilidad, del segundo modo, les repugna por su imperfección; la comunicabilidad, del tercer modo, les conviene por su imperfección, porque el existir se distingue realmente de sus esencias.

A lo segundo se responde distinguiendo la mayor.

Que algo sea inteligible según razón de universal puede ser de dos maneras; una, por parte de realidad y de entendimiento, para servirnos de las palabras de Santo Tomás; otra, por parte del entendimiento tan sólo. Del primer modo la mayor es verdadera y falsa la menor. Del segundo modo la mayor es falsa, aunque sea verdadera la menor, ya que el fundamento de la universalidad por parte de la realidad consiste en hallarse tal quididad *en* muchos individuos, simultánea o sucesivamente. Mas el fundamento, por parte del entendimiento, consiste en representarse tal quididad, sin representar las condiciones individuantes, de modo que es universal de ambas maneras, a saber: por parte de la realidad y por parte del entendimiento, lo que se basa en ambos fundamentos, al modo que la esencia humana es inteligible según la razón de universal por parte de la realidad, porque ella misma está realmente dividida y se halla en muchos, y lo es según el entendimiento porque está representada sin aquí y ahora. Empero es universal por parte del entendimiento tan sólo lo que se base en uno de los dos fundamentos, a saber: en la representación, etc.; así que su universalidad proviene tan sólo por ponerla objetalmente el entendimiento, ante el que se objetiva la realidad según condiciones quiditativas no individuales o en cuanto tales; y de este modo la quididad es universal para la inteligencia. Porque, aunque en este caso el ser individual y el específico tengan el mismo principio, dado, no obstante, que está representado como tal realidad, no como éste —porque no está representado tal como está siendo en sí, sino según el modo de las cosas compuestas, en las que una cosa es la naturaleza y otra el individuo del tal naturaleza—, por eso tal quididad es universal, tan sólo en cuanto objetivada.

De este mismo modo resulta predicable *de* muchos la quididad de la inteligencia, a saber: no en acto ni en aptitud, sino en cuanto objetivada ante el entendimiento, como lo hallarás en Avicena (V *Metaph.*);[205] más aún, la quididad divina misma es de este modo común y universal según razón, por lo cual tiene número plural, según los gramáticos. Está patente la respuesta a la prueba de la mayor así negada: pues cuando se dice que implica contradicción el que una quididad sea, de suyo, ésta y universal y predicable de muchos, esto es verdadero, tomando "universal" por parte de la realidad, y lo mismo "predicable", ya que el universal según razón solamente es uno *en* muchos, y *de* muchos, en cuanto solamente objeto. Mas el universal, por parte de la realidad, está en muchos según realidad, aunque tenga unidad en cuanto es objeto. Si quieres entender esto plenamente, recuerda lo que se dijo en la cuestión de los universales.

205. Avicena, *Metaph.* V, c. 2, edic. cit., fol. 87 v.

A lo tercero se dice que, en tal caso, se reharía necesariamente el mismo ángel numéricamente, ya que, por lo mismo, Gabriel es éste y es Gabriel. No es verdad que, según nosotros, Dios no puede rehacer lo mismo numéricamente, aunque decimos que, si en la resurrección no retornara la misma alma numéricamente —que no debe de haberse aniquilado, si hay que salvar la razón de resurrección— no sería el mismo numéricamente el hombre, con lo cual resulta compatible el que Dios pueda rehacer lo mismo numéricamente.

A lo cuarto se dice que, en este punto, no hay semejanza entre las inteligencias y las almas intelectivas, porque las almas son partes de la especie, unibles a cuerpos, mas no así las inteligencias; pero de esto se tratará más ampliamente a continuación.

A lo quinto responde Santo Tomás que la naturaleza humana y la angélica pueden ser tomadas de dos maneras. Una, según el ser de la naturaleza, y de esta manera la naturaleza humana es una, mas la angélica es plural. De otra manera se las toma según el estado de vía, a saber: en cuanto viandantes hacia la felicidad sobrenatural, y de esta manera, así como la naturaleza humana es una, es también uno el conjunto de las especies angélicas, ya que al modo como todos los hombres tienden de *una* manera a la patria, a saber: por un libre albedrío remediablemente flexible, parecidamente todos los ángeles tienden de una manera hacia la bienaventuranza, a saber: por un libre albedrío irremediablemente flexible, ya que, flexionado una sola vez, no puede ya reformarse, pues entienden inmoblemente. Por lo cual hablando Agustín como teólogo, a quien pertenece considerar hombre y ángeles en su estado de vía y patria, dijo que todos los ángeles son de una sola naturaleza.

A lo sexto se dice que el Damasceno, imitando tal vez la opinión que nosotros no seguimos aquí, dijo tales palabras; o bien por "especie" entendió especie subalterna, no especialísima; y esto me place más, ya que no consta el que fuera de la opinión contraria; así que aquí hay que tomar el nombre de "especie" en sentido lato, si es que ha de ser verdadero.

A lo séptimo, se dice, primero, que el argumento procede de una mala inteligencia de los artículos de París, pues van contra los Averroístas, quienes afirmaban no ser multiplicable numéricamente el alma intelectiva, porque es forma inmaterial. Así que el sentido del primer artículo es: si alguien dijere que Dios no puede multiplicar las formas sin materia, esto es: sin dependencia de la materia, es error. Parecidamente el del segundo es: si alguien dijere que las formas no admiten división sin

materia, esto es: sin dependencia de materia, es error. Parecidamente el del tercero: porque las inteligencias no tienen materia, Dios no podría hacer muchas de la misma especie, es error; no tienen materia, esto es: dependencia de materia, o que no podrá, es decir: esto procedería de impotencia de Dios; o bien dígase, en segundo lugar, que los artículos de París, en la medida en que afectan o pueden afectar a la doctrina de Santo Tomás fueron revocados por el Señor Esteban, Obispo de París, en Chantilly, en el año MCCCXXV, día jueves, ante las sagradas cenizas, como consta en las *Letras*[206] que comienzan: "magistra rerum experientia certis indiciis evidenter demonstrat...". Se dice en tercer lugar que su Santidad Urbano Papa aprobó la doctrina de Santo Tomás en la *Extravagante*[207] que comienza: *Laudabilis Deus insanctis suis et in sua majestate mirabilis...*; es, pues de admirar cómo se atreven los tales a traer los artículos de París contra la aprobación de la Iglesia romana. Las palabras del Señor Papa, en el calce de la *Extravagante* a la ciudad de Tolosa son: *Volumus insuper et tenore praesentium vobis injungimus, ut dicti beati Thomae doctrinam tamquam veridicam et catholicam sectemini, eamque studeatis tutis viribus ampliare. Datum apud Mortem Flasconem etc....* Atiendan los adversarios a estas palabras y vean en cuánta temeridad se esfuerzan en impugnar, contra el mandato del Sumo Pontífice, la doctrina católica de Santo Tomás.

[*TEXTO*]

Así, pues, aunque tales sustancias sean formas sin materia, sin embargo no hay en ellas omnímoda simplicidad, y no son actos puros, sino tienen permixtión de potencia, lo cual es patente por esto: todo lo que no entra en el concepto esencial de quididad es algo adveniente de fuera y que hace composición con la esencia, porque ninguna esencia puede ser entendida sin lo que sean sus partes. Es así que toda esencia o quididad puede ser entendida sin que se entienda nada perteneciente a su existir; pues puedo entender qué es hombre, fénix; y, no obstante, ignorar si existen o no en la naturaleza; luego es patente que existir es algo diverso de esencia o quididad.

[COMENTARIO]

90. En esta tercera parte del capítulo se prueba que las sustancias separadas están compuestas de existir y de esencia.

206. Denifle-Châtelain, *op. cit.*, t. II, pp. 280-281.

207. Día 31 de agosto de 1368; cf. *Bullarium Ord. Praedicatorum*, t. II. Roma 1730, pgs. 159-260.

Pero antes de que pasemos a la prueba, hay que notar que en las sustancias materiales hay cuatro cosas realmente distintas, a saber: materia, forma, esencia compuesta de ellas, y existencia, pues en el hombre hay que considerar la materia en que se recibe su forma, la forma misma, que es acto de tal materia, la esencia humana que no es ni la materia ni la forma, y el ser de la existencia actual por el que el hombre existe formalmente en la realidad natural; de lo cual resulta que en tales sustancias se hallen dos composiciones, pertenecientes al género de sustancia, de las cuales la primera es la de materia y forma; la segunda, la de esencia y existencia, composición que se llama de existir y esencia. Mas *estas composiciones convienen y se diferencian entre sí:*

Convienen, por cierto, *en dos puntos:*

Primero: en que ambas constan de potencia y acto, ya que es claro que materia y forma se han como potencia y acto; mas que esencia y existir se hayan como potencia y acto se saca de que toda quididad, por adquirir existencia, queda puesta en la realidad natural.

Segundo: convienen en que los extremos de ambas están en mismo género, pues tanto materia y forma de hombre como su esencia y existir están en el género de sustancia y en la especie humana.

Se diferencian en diez puntos:

Primero: porque los extremos de la primera composición son partes de la sustancia, mas no propiamente sustancias, como es claro, pues materia y forma no están sino reductivamente en el género de sustancia; por lo cual no admiten, sino oblicuamente, el predicado de sustancia, que es género generalísimo. Empero ninguno de los extremos de la segunda composición es parte de sustancia, sino uno de ellos es sustancia, a saber: la esencia, que entra en la línea recta predicamental; mas el otro, a saber: la existencia, está fuera de la sustancia.

Segundo: se diferencian en que el extremo que se ha como potencia en la primera composición, a saber: la materia, es ente puramente potencial. Mas el extremo que se ha como potencia en la segunda composición, a saber: la esencia, no es pura potencia, sino ente quiditativamente completo en alguna especie.

Tercero: se diferencian en que el extremo que hace de potencia en la primera composición no es ni lo que propiamente *es*, ni lo que propiamente *se hace*, pues la materia no se hace, como se dice en VII *Metaph.* (text. com. XXVII),[208] ya que se

208. Aristóteles, *Metaph.* Z 1033 b 18 (Didot, libr. VI, c. 8, n. 4).

hace propiamente lo que propiamente existe, porque existir hace de término del hacerse. Mas el extremo que hace de potencia en la segunda composición es lo que propiamente existe y propiamente se hace, ya que todo hacimiento tiene por término el compuesto, como allí se dice.

Cuarto: se diferencian en que el extremo que en la primera composición hace de acto no es la actualidad última de la cosa, sino que hace de causa de un acto ulterior, pues la forma de hombre, informadora de su materia, al causar el compuesto completa el receptivo propio de la existencia misma; causa así la existencia que es acto ulterior. Mas el extremo que, en la segunda composición, hace de acto, es la actualidad última de tal género; ya que, después de la existencia, nada de sustancial le adviene ya a Sortes.

Quinto: se diferencian en que el extremo que, en la primera composición hace de acto, es acto de modo que se ha respecto de ál como potencia. Mas el extremo que, en la segunda composición, hace de acto es acto que ya no se ha como potencia respecto de algo de la misma cosa. Lo cual puede aclararse atendiendo a la proporción que hay entre forma y existencia, pues tal proporción entre forma y existir actual es la misma que entre diafanidad y luz, porque al modo que el aire, en cuanto aire, no es capaz de luz, sino que ha de ser informado en sí mismo por la diafanidad, para que así llegue a haber un receptivo apropiado para la luz, —que no lo son ni el aire ni la diafanidad, sino el aire diáfano—, por esto éste es el primeramente luminoso, aunque secundariamente tanto el aire como la diafanidad carezcan de luz; así también, en el caso propuesto, la materia sola no es capaz de existencia; porque el acto ha de ser recibido en potencia apropiada, sino que la forma ha de recibirse en la materia para que resulte un receptivo apropiado de la existencia, —que no lo son ni la matéria ni la forma, sino el compuesto de ellas. Pues lo que primariamente existe es el compuesto, que es también el primariamente hecho, mas tanto la materia como la forma serán actuadas, secundariamente, por la misma existencia. Por lo cual al modo que la diafanidad es causa formal para un aire diáfano, y es su complemento formal para ser receptivo apropiado de la luz, y con él el aire está preparado, cual potencia receptiva, a la luz adveniente, aunque de manera secundaria al acto, así la forma es causa formal del compuesto y su complemento formal precisamente para ser receptivo apropiado de la existencia; y por esto está preparado, como potencia receptiva, para la existencia misma subsecuente, aunque secundariamente para el acto recibido; por lo cual resulta que el existir mismo de la existencia actual no se ordena a ninguna otra cosa

como potencia a acto, sino que sea la actualidad última de toda cosa, aun de la misma forma.

Sexto: se diferencian en que el extremo que en la primera composición hace de acto entra intrínsecamente en el concepto o definición de la cosa, ya que, según todos, la forma entra en el concepto de definición. Mas el extremo que en la segunda composición hace de acto está fuera de la quididad, ya que la definición no indica existir o no existir, según se dice en I *Poster.*[209]

Séptimo: se diferencian en que de los extremos de la primera composición resulta un tercero, propiamente uno; mas de los extremos de la segunda composición no resulta un tercero, ni propiamente ni accidentalmente uno, hablando en rigor. Se colige la razón de estas diferencias por lo antedicho; pues algo no resulta propiamente uno, sino de dos, cada uno de los cuales sea parte de sustancia, pues ninguna sustancia completa forma algo propiamente uno en cualquier otra cosa, a no ser que una de ellas sea pura potencia, pues de dos actos no resulta algo tercero propiamente uno, a no ser que uno de los dos sea acto de tal manera que pueda ordenarse, cual potencia, a otra cosa; pues las partes son materia del todo.

Ahora bien: en la primera composición se salvan todas estas condiciones; mas ninguna, en la segunda; de ello se sigue que, en la segunda composición, no resulta un tercero ni propia ni accidentalmente uno, porque lo accidentalmente uno es agregación de cosas de diversos órdenes. No obstante, en todo esto queda en firme el que la esencia se aúne propiamente con el existir.

Octavo: se diferencian en que la primera composición es composición "de éstos"; y, por ello, resulta allí un tercero. Mas la segunda es composición "con éstos", ya que no hay cosa alguna, hablando propiamente, que conste de esencia y existencia, al modo que se dan cosas que constan *de* materia y forma; mas la esencia se compone *con* existencia, y al revés; y por ello se ha dicho que se aúnan propiamente, mas no componen un tercero.

Noveno: se diferencian en que la primera composición se extiende a menos cosas que la segunda, pues los extremos de la primera composición no se hallan sino en las cosas sensibles, ya que solas ellas constan de materia y forma, como hemos concluido. Mas los extremos de la segunda composición se hallan tanto en las cosas sensibles como en las inmateriales, ya que las

209. Aristóteles, *Anal. Post.* A 76 b 35 (Didot, libr. I, c. 10, n. 9).

inteligencias tienen quididad y existencia. Por lo cual la primera composición implica la segunda, mas no al revés, pues todo compuesto de materia y forma es compuesto de esencia y existir, pero no al revés.

Décimo: se diferencian en cuanto a los atributos propios; a la primera composición siguen la cantidad, accidentes sensibles y al menos mutaciones locales; mas a la segunda composición no siguen ni generación ni corrupción ni transmutación alguna física, sino tan sólo recibir y ser recibido, perfeccionar y ser perfeccionado, porque todo esto sigue a acto y potencia; mas aquello, a materia y forma. Así que en la letra se prueba que esta segunda composición se halla en todo ente, fuera del primero, con la conclusión propuesta, a saber: "todo ente, diverso del primero, está compuesto de existir y esencia". Y la razón es ésta: todo lo que tiene algo adjunto realmente a su quididad —extraño a su esencia— está compuesto de quididad y de tal aditamento, esto es: de esencia y existir. *Es así que* todo ente, distinto de Dios, tiene algo adjunto realmente a su quididad, —extraño a su esencia—, a saber: el existir; *luego* todo ente, distinto de Dios, está compuesto de existir y esencia. La mayor dala Santo Tomás por manifiesta; mas hay que modificarla de manera que tal aditamento esté fuera de la esencia de una cosa tomada particularmente —lo que digo en vista a lo inferior, que por ser extraño a lo superior, no compone en él; mas, aun modificada así, sirve la proposición, porque el existir está fuera de la esencia de Sortes, ya que no se pondría en su definición si se lo definiera. Queda, pues, de manifiesto la mayor, porque dos cosas aunadas, ninguna de las cuales contrae a la otra, y una de ellas hace de acto y la otra de potencia, no se unen realmente sino por composición. La menor es patente por la sexta diferencia y por Aristóteles (I *Poster.*),[210] al decir que ninguna definición indica el existir.

[*TEXTO*]

A no ser que haya alguna realidad cuya quididad sea su existir, tal realidad no puede ser sino única y primera, porque es imposible el que algo se plurifique si no es o por adición de alguna diferencia, a la manera como se multiplica la naturaleza del género en las especies, o porque la forma sea recibida en diversas materias, al modo que se multiplica la naturaleza de la especie en diversos individuos, o porque uno está abstracto; y otro, recibido en algo; al modo que si hubiera un cierto color separado sería diverso de un color no separado, por virtud de su

210. *Id.*

misma separación. Mas si se supone una realidad que sea tan sólo existir, de modo que el existir mismo sea subsistente, tal existir no admitirá adición alguna de diferencia, porque, de lo contrario, ya no sería solamente existir, sino sería existir y además de esto alguna forma. Y mucho menos admitirá adición de materia porque entonces ya no sería subsistente sino material; queda, pues, el que la realidad, que sea su existir, no puede ser sino única; por lo cual, es preciso que, en cualquier otra realidad fuera de aquélla, su existir sea una cosa y otra distinta su quididad o naturaleza o su forma. Por lo cual en las inteligencias el existir ha de ser algo aparte de la forma, por lo cual se dijo que la inteligencia es forma y existir.

[*COMENTARIO*]

91. Aquí se propone la segunda razón para lo mismo, introducida por modo de exclusión tácita de una respuesta, porque alguien pudiera decir a la razón dada que hay alguna cosa cuya quididad es su existir y que su definición no abstrae del existir. Contra esto se aduce la segunda razón, probando que en un único ente, a saber: el Primero, la esencia es lo mismo que la existencia, y, consiguientemente, en cualquier otro, existir y esencia se distinguen realmente. Se razona, pues, así: todo plurificable o plurificado se multiplica por uno de tres modos: o por adición de una diferencia formal o por recepción de ambos en la materia o por recepción de uno de ellos en la materia y separación del otro. *Es así que* una quididad, que sea su existir, no es plurificable y no está plurificada; *luego* es tan sólo una, y por ello todo lo distinto de ella no es su existencia.

El proceso es claro: se declara la mayor, porque, por seguir la pluralidad a la división, la división de algo hácese o por diferencia formal, cual la naturaleza genérica de animal se multiplica en hombre y león, o por diferencias individuales, al modo que la naturaleza específica se multiplica en Sortes y en Platón, precisamente porque la humanidad de Sortes está en una materia signada, diferente de la en que está la humanidad de Platón; o, de una tercera manera, se puede imaginar la división entre dos cosas de la misma naturaleza: porque una de ellas está del todo separada de las condiciones materiales, mas la otra está concretada en ellas, al modo que el hombre separado, según Platón, se distingue del hombre particularizado, precisamente porque el hombre separado es inmaterial, mas la naturaleza de Sortes está recibida en esta materia. Ni al que recorra todos los predicamentos se le aparecerá otro modo de multiplicación real en el universo. Y no se me objete que cantidad y sustancia se distinguen realmente y sin embargo no por diferencias formales

ni... etc. Porque tanto que la división se haga por modos como por diferencias, lo importante es que el contrayente imponga al contraído una naturaleza limitada. Se declara la menor en cuanto a todas sus partículas, y, primero, que no sea multiplicable a modo de género es patente precisamente porque el género admite adición de diferencias, por lo que a la naturaleza del género se le impone una determinada naturaleza específica, y así pierde el género su pureza propia, ya que animal, contraído a especie humana, no es puro animal, sino animal humano; mas una quididad, que sea su existencia, es el existir mismo, puro y no coartado; ya que apenas se contrajera perdería la puridad y habría entonces dos cosas, a saber: existir y quididad a la que el existir estaría contraído. La segunda parte de la menor es aún más clara, porque lo que es recibido en él no es existir puro y de por sí subsistente, sino sustentado por otro; mas la quididad, que sea su existir, es pura y, por tanto, subsistente de por sí, y no mezclada con otra en que se sustente. Por esto mismo queda patente la tercera parte de la menor: pues si una quididad, que sea su existir, está separada, la otra parte, recibida, por ser recibida, no podrá ser idéntica con su existencia, pues, como ya se ha dicho, un existir recibido no es un existir, idéntico con la quididad; y así se concluye que una quididad, que sea su existir, es tan sólo esa que es causa primera de todo; por lo cual las demás realidades tienen un existir distinto de sus esencias.

[*TEXTO*]

Todo lo que conviene a alguno o bien es causado por los principios de su naturaleza, —cual visible en el hombre—, o bien proviene de algún principio extrínseco, —cual la luz en el aire, por influencia del sol. Mas no puede ser que el existir mismo sea causado por la forma misma o quididad de la cosa; digo, como por causa eficiente, porque, en tal caso, una cosa sería causa de sí misma y una cosa se sacaría a sí misma a existir, lo que es imposible. Luego toda realidad cuyo existir sea diverso de su naturaleza ha de obtener de otro su existir.

[*COMENTARIO*]

92. En la parte cuarta de este capítulo se declara que las inteligencias han de recibir el existir, como de causa eficiente, de Dios, en quien son absolutamente lo mismo existir y esencia. Lo primero de esto, en su conclusión universal, a saber: todo lo diverso de la causa primera es producido por ella, se prueba así: todo lo que tiene un existir diverso de su quididad es producido por la causa primera, como eficiente; todo ente, distinto del

primero, tiene un existir distinto de su quididad; *luego* todo ente, diverso del primero, es producido por la causa primera, como eficiente. La menor se la presupone por lo dicho y por lo a decir. La mayor se prueba así: todo aquel al que adviene algo distinto de su quididad se ha de manera que o es causa eficiente del mismo o lo tiene de otro como de causa eficiente. No se puede imaginar un tercero; ya que la visibilidad y la blancura y cualquier otra cosa que le advenga al hombre, o es causada por el hombre mismo cual causa eficiente, o por otro, que no sea la quididad del hombre; *es así que* es imposible que haya un ente que produzca su propia existencia, como se dice en II *De Anima* (text. com. XLVII);[211] *luego* ha de tenerla por obra de otro, cual eficiente. Mas que sea imposible el que haya algún ente que produzca su propia existencia, es patente porque se seguiría que tal ente existiría antes de existir, ya que, por producirla, existiría, ya que todo eficiente existe (III *Phys.* text. com. XXII);[212] mas porque su propio existir causaría su existir, seguiría a su causalidad, y así existiría antes de existir.

[*TEXTO*]

Y porque todo lo que existe por obra de otro conduce a lo que existe de por sí, cual a causa primera, por ello ha de haber algo que sea causa del existir para todas las demás cosas, por ser ella tan sólo existir; en otro caso procederíamos al infinito en causas, ya que toda cosa que no sea tan sólo existir tiene causa del tal su existir. Es, pues, patente que la inteligencia es forma y existir, y que tiene su existir por virtud de ese primer existir que es tan sólo existir, y tal es la primera causa que es Dios.

[*COMENTARIO*]

93. Se declara aquí lo propuesto en segundo lugar, con esta conclusión: "la esencia de la causa primera es su existir", y se da por razón que todo lo que existe por virtud de otro está precedido por el que existe de por sí; todo ente, diverso de la causa primera, existe por virtud de otro, esto es: es ente; *luego* está precedido por aquel que sea ente de por sí; mas lo que es ente de por sí es causa de que sean entes todos los demás, como se dice en II *Metaph.* (text. com. IV);[213] *luego* la primera causa

211. Aristóteles, *De An.* B 416 a 17 (Didot, libr. II, c. 4, n. 13). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.IX; Vivès, XXIV; Pirotta, n. 344.
212. Aristóteles, *Phys.* Γ 202 a 9 (Didot, libr. III, c. 2, n. 6).
213. Aristóteles, *Metaph.* A 993b 29 (Didot, libr. I, c. 1, n. 5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.2; Vivès, XXIV, 406; Cathala, n. 295-296.

es de suyo ente, o sea es ente de por sí; y consiguientemente su quididad es su existir mismo; en otro caso no existiría de por sí, sino que sería ente por algo diverso de su quididad, y consiguientemente dependería de otro, como se dedujo en la razón anterior. Aunque la proposición mayor esté tomada de II *Phys.* (text. com. LXVI)[214] y de VII *Phys.* (text. com. XXXIX),[215] sin embargo, en el texto se prueba porque se seguiría un proceso al infinito en las causas si, en caso contrario, no se llegara a un ente de por sí tal; sino que todos fueran entes de por otro; porque por la misma razón: porque uno es ente por otro distinto, por esa misma antes de él habrá otro, y así al infinito. Mas la menor es conclusión de la precedente razón.

[CUESTION XI]
[*Si las inteligencias son producidas por Dios, cual por causa eficiente*]

94. Acerca de esta parte se duda si las inteligencias son producidas por Dios, cual causa eficiente. Y por la parte negativa se arguye así: todo productor de algo lo produce mediante movimiento; ninguna causa de las sustancias inmateriales las produce mediante movimiento; *luego* no hay causa alguna que las produzca. La mayor es de Aristóteles I *De Generatione* (text. com. XLV).[216] Y se confirma porque, según Aristóteles en XII *Metaph.* (text. com. XII),[217] toda producción exige tres cosas: un término *desde que;* otro, *de que;* otro, *al que,* lo que no puede salvarse en las sustancias inmateriales.

Además: en I *Phys.* (text. com. XXXIII);[218] es concepción común de los filósofos la de que "nada se hace de la nada"; *es así que* si las inteligencias proceden de Dios, cual de causa eficiente, se hacen de nada; *luego,* etc.

Además: en IV *Coeli* (com. I)[219] dice Averroes que nada eterno tiene en verdad causa eficiente, a no ser por modo de forma y fin. Parecidamente: en XII *Metaph.*[220] reprende

214. Aristóteles, *Phys.* B 198 a 5 (Didot, libr. I, c. 6, n. 10).
215. Aristóteles, *Phys.* Θ 257 a 26 (Didot, libr. VIII, c. 6, n. 7). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VIII, 1.9; Vivès, XXII, 656.
216. Cf. Santo Tomás, *In De Gen.* L. I, 1.18; Vivès, XXIII, 317-318.
217. Aristóteles, *Metaph.* Λ 1069 b 36 (Didot, libr. XI, c. 3, n. 1). Cf. Com. de Santo Tomás, L. XII, 1.3 (alias 1.2); Vivès, XXV, 190; Cathala, 2444.
218. Aristóteles, *Phys.* A 187 a 26 (Didot, libr. I, c. 4, n. 2).
219. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., L. V, fol. 108 v.
220. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 153 v.

Averroes la costumbre de los modernos, diciendo que en las sustancias separadas de la materia no hay, en verdad, producción.

Además: nada que sea posible de suyo es necesariamente por virtud de otro, según el Comentador (XII *Metaph.*, com. XLI),[221] a no ser el movimiento; *es así que* las inteligencias, si proceden de Dios, cual de eficiente, son posibles ellas *de por sí; luego* no proceden necesariamente *de otro; luego* son corruptibles.

En esta duda, —dado que, en nuestro estudio de Padua, no se pone en duda el que Dios creara las inteligencias, sino si esto es según la mente de Aristóteles y del Comentador—, intentaremos por ello breve e incidentalmente persuadir que todas las inteligencias proceden de Dios, cual de causa eficiente, según el Comentador, y por tanto, según Aristóteles, porque, en este punto, todos admiten esta consecuencia. Después, porque muchos preguntan aquí por el modo de tal producción según el Comentador, se declarará también tal modo.

Se declarará primero así: lo que sea máximamente ente y verdadero es causa de entidad y de verdad en los demás (II *Metaph.*, text. com. IV).[222] Dios es máximamente ente y verdadero, *luego* Dios es causa de entidad en los demás. Si se dijera que es causa final, mas no eficiente, se replica con XII *Metaph.* (com. XXXVI y XLIV)[223] que cualquier realidad, separada de la materia, que tenga principio final, tiene principio eficiente; *luego*, si Dios es principio final de las inteligencias, será su principio eficiente. Se dirá tal vez que el Comentador no asienta en toda su universalidad tal proposición, tal cual se la ha asumido, sino indefinidamente. Se replica: el Comentador afirma que, por la separación de la materia o inmaterialidad, la causalidad eficiente acompaña a la causalidad final, respecto del mismo efecto, como es patente allí; *luego* donde quiera que se halle inmaterialidad con causa final, respecto de alguien, habrá de hallarse además causalidad eficiente, respecto del mismo. Se confirma por las palabras del Comentador en *De Substantia Orbis* (cap. II),[224] donde dice expresamente que el Cielo necesita de inteligencia no sólo como motor, sino como dadora de permanencia eterna a su sustancia; igual razón vale de las inteligencias. Mas si se dice que habla de causa final y formal

221. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 152 r-v.
222. Aristóteles, *Metaph.* A 993b 29 (Didot, libr. I, c. 1, n. 5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.2; Vivès, XXIV, 406; Cathala, n. 295-296.
223. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 149 v, y 153 v.
224. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. IX, fol. 4 v.

ejemplar, la réplica está ya dada; y añade que el Comentador dice allí que fin significa, con necesaria significación, productor, —palabras dignas de notar. Se confirma además porque Averroes, en II *Metaph.*, —ahora mismo se lo declarará—, no solamente afirma que se las produce, sino que asigna aun el modo como todas ellas son producidas por la primera causa. El modo de producción lo expone, él mismo, en XII *Metaph.* (com. XLIV),[225] donde reprende a Avicena, no porque afirmara que las inteligencias son producidas por Dios, sino por afirmar que Dios las producía al modo de la naturaleza, a saber: que de uno solo procede uno. Afirmó, pues, Avicena, que Dios glorioso, quien es actualidad pura, produce, entendiéndose, la inteligencia primera; mas entendiéndose en lo que tiene de actualidad, producía el alma del primer orbe; mas entendiéndose en lo que tiene de potencialidad, producía el orbe primero; y parecidamente, la segunda inteligencia producía hasta la última, que preside a la esfera de lo activo y pasivo. Se reprende, pues, a Avicena por decir que una sola realidad procede inmediatamente de Dios. Por lo cual dice: "no hay en él ni precedencia ni consecución ni acción, de manera que podamos decir que *una* acción sigue a *un* agente". Donde se echa de ver que añadió lo de "de manera que *una* acción", para declarar que impugnaba el modo de producción. Por lo cual señala a continuación el verdadero modo de producción, en las palabras siguientes: "hay únicamente allí causa y causado, en el sentido en que decimos que el intelecto es causa del inteligente". Aprende, en este punto, de Alberto (XII *Metaph.*)[226] que la contemplación de las inteligencias, si pretenden conseguir la verdad, tienden a ser operativas, y no especulativas, pues son esencialmente artífices, de manera que prefieren de instrumentos los cuerpos celestiales. Mas entre las artes hay un proceso tal que una arte común y principal produzca ejemplar y eficientemente (al menos parcialmente) las artes especiales cual sirvientes, de modo que resulte participable de diversos modos; vgr. la arte militar produce la ecuestre y frenofactiva, y otras parecidas, de modo que de esta y otras maneras es imitable, pues todos los artífices inferiores, con la mirada puesta en el arte principal y común, reforman sus operaciones haciéndolas proporcionales a él, a su imitación. Mas Dios glorioso es la arte primera y comunísima, imitable por todos los artífices especiales, cual lo son todas las inteligencias. Por lo cual esa misma arte divina, en cuanto imitable así,

225. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 153 v - 154 r.
226. S. Alberto Magno, *In Metaph.*, L. XI, t. II, c. 21; *edic. cit.*, t. VI, p. 642.

—piénsese en un movimiento, cual el de Saturno—, produce el arte de la inteligencia de Saturno; y en cuanto imitable de otra manera, —por ejemplo, por operaciones tales cual son las de Júpiter—, produce el arte de la inteligencia de Júpiter, y así de lo demás; produce, digo, no sólo ejemplar sino eficiente y totalmente. Mas la arte universal en lo humano no causa, sino parcial y ejemplarmente, las artes especiales, porque no puede hacer nada en el entendimiento de otro sino mediante el concurso de la luz del entendimiento agente. Pero si la arte universal estuviese separada de la materia y subsistente en sí misma, nada impediría, de suyo, el que pudiera producir eficientemente artes especiales, imitaciones suyas. Por lo cual, puesto que la arte divina está subsistente en sí y es sumamente eficaz, no requiere una causa colaboradora, sino que, entendiéndose a sí, ella a solas, como imitable de muchas maneras, produjo las artes especiales, motoras de los orbes, cual instrumentos propios de ella; y porque tales artes no están recibidas en algún sujeto, han de ser subsistentes y han de ser no sólo formas inteligibles, sino inteligentes. Porque toda realidad inmaterial, si es subsistente es inteligente, según la doctrina de Aristóteles (III *De Anima*, text. com. XVI).[227] Por lo cual, ya que Dios produce de manera inmediata muchas artes especiales subsistentes, se sigue que produce de manera inmediata muchas inteligencias, ya que ellas mismas son esencialmente artes; y así hay en este caso tanto causa y causado como entendido, esto es: una arte común entendida es causa de un artífice inteligente que la sirve.

Confirman este sentido las palabras siguientes en que dice: no es imposible el que lo que es de por sí inteligencia e intelecto sea causa de muchos entes en cuanto que los entiende de muchos modos, pues la arte divina —que es pura inteligencia y puro entendimiento— produce muchas artes en cuanto que se entiende a sí misma como imitable prácticamente de muchos modos. Y porque lo que cada arte concibe de la arte común es razón de otras, ya que de ésta toma sus principios por eso añade el autor que lo que concibe del primer motor el motor del orbe Júpiter, es diverso de lo que concibe el motor del orbe Saturno, y *es* causa de su alma, a saber: de que obre.

Confirma esto mismo la proporción entre inteligencia, señalada por el mismo Comentador, pues dice en XII *Metaph.* (com. XLIV)[228] que la relación entre las inteligencias diversas de la primera es la misma que la relación entre las artes

227. Aristóteles, *De An.* Γ 430 a 3 (Didot, libr. III, c. 4, n. 12). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1.9; Vivès, XXIV, 164-165; Pirotta, n. 724-726.

228. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 153 v-154 r.

especiales y la común, de modo que a la manera como en lo humano las artes especiales son perfeccionadas y causadas por la común, así proporcionalmente las inteligencias, diversas de la primera, son perfeccionadas y causadas por ella.

A lo primero en contra se dice que "agente" se toma de dos maneras; a veces y propiamente, por aquello, que con su acción, induce pasión, que, si es exagerada, destruye la sustancia; y de esta manera toma allí Aristóteles lo de "agente", y de esta manera se oponen agente y paciente. De otra manera se toma "agente" por todo lo que se halle en el género de causa eficiente; y así "agente" es más común que "moviente", como se ve en VII *Metaph.* (com. XXXI).[229] A la primera confirmación se dice que ese y semejantes casos se han de entender de producción física, a saber: mediante movimiento y mutación. Parecidamente, respecto de lo segundo.

A las autoridades del Comentador aducidas, y semejantes, se dice que o tratan de agente, propiamente dicho y de producción física, o bien van contra la posición de Avicena de que "uno emana de uno".

A la razón segunda, concediendo la mayor, se niega la menor, pues son, según Aristóteles, el Comentador, Santo Tomás y la verdad, compatibles el que algo proceda de otro, como de eficiente, y sin embargo sea de por sí necesario.

Para evidencia de esto *hanse de notar cuatro proposiciones:*

Es la primera: posible de por sí es lo que tiene en sí mismo potencia para no ser. Es patente por los extremos; pues algo se halla en el orden de los posibles y no en el orden de los necesarios porque tiene en sí mismo potencia para no ser, ya que, si careciera de potencia para no ser, sería imposible el que no fuera, y así sería necesario el que fuera.

Segunda proposición: solamente aquello tiene en sí mismo potencia para no ser, si algo de él tiene potencia para ser otro ser; es patente, porque ninguna potencia apetece, de suyo y primariamente, no ser, ya que todo apetito tiende de por sí a algún ser; mas porque no es compatible el ser al que tiende con el que tiene, por eso, consecuentemente, apetece no ser, que es privación de la forma que tiene; así la materia del agua apetece de suyo y primariamente la forma de fuego; mas porque la forma de fuego no es compatible a la vez con la forma de agua, por ello, consecuentemente apetece la privación de la forma de agua que tiene. *Luego* toda potencia, que apetezca un ser, apetece,

229. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 85 r.

por naturaleza y antes, algún otro ser. Nótese que dije en esta proposición "si algo de él tiene potencia...", porque no todo lo de él apetece otro ser, sino sólo su parte potencial, ya que no toda el agua apetece ser fuego, sino sólo su materia.

Tercera proposición: necesario de suyo es lo que carece de potencia para ser y no ser. Es patente por los términos del V *Metaph.* (text. com. VI),[230] pues necesario es lo que es imposible haberse de otra manera; mas lo que carece de potencia para ser y no ser es imposible que se haya de otra manera, ya que toda sucesión —que se llama así, para tender a haberse de otra manera— tiene lugar por poder perder este ser y adquirir otro.

Cuarta proposición: que ni las inteligencias ni los cuerpos celestes tienen algo de lo suyo que esté en potencia para ser de otra manera. En cuanto a las inteligencias es esta proposición evidente de por sí, porque son formas simples; en cuanto a los cuerpos celestes hay que decir lo mismo, según Averroes, porque son, según él, sustancias simples; mas, según Santo Tomás, tal proposición es verdadera porque la materia de cada uno de ellos no es capaz sino de la forma que tiene.

Declaradas ya sucintamente las cuatro proposiciones puede quedar patente que, según la verdad, las inteligencias y los cuerpos celestes son necesarios de suyo, argumentando así: todo lo que carece de potencia para ser y no ser es, de suyo, necesario; las inteligencias y los cuerpos celestes carecen de potencia para ser y no ser; *luego*, etc. Lo cual, no obstante, es compatible con que procedan de otro cual de eficiente, ya que un necesario puede proceder cual de eficiente de otro necesario, como se dice en VII *Phys.* (text. com. XV)[231] y en V *Metaph.* (text. com. VI).[232] Por lo cual las inteligencias y los cuerpos celestes son doblemente necesarios; de por sí y de por otro; de por sí, formal e intrínsecamente; mas de por otro, eficiente y extrínsecamente. Por lo cual el Comentador (XII *Metaph.* com. XLI)[233] dice que solamente el movimiento puede ser posible de por sí, y necesario de por otro; mas no dijo que sea imposible que algo sea necesario de por sí y de por otro. Y si atiendes a esto se disiparán todas las dudas referentes a lo que dijo en *De Substantia Orbis*, y aquí, pues pensó que, fuera del

230. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1015 a 33 (Didot, libr. IV, c. 5, n. 3). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.6; Vivès, XXIV, 528; Cathala, 832-835.

231. Aristóteles, *Phys.* Θ 252 a 32 y sg. (Didot, libr. VIII, c. 1, n. 15). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VIII, 1.3; Vivès, XXII, 633.

232. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1015 a 9 (Didot, libr. IV, c. 5, n. 5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.6; Vivès, XXIV, 529; Cathala, 839-841.

233. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 152 v.

movimiento es imposible que algo sea necesario precisamente de por otro. Y por el momento baste con esto.

[*TEXTO*]

Mas todo lo que recibe algo de alguien está en potencia respecto de ello; y lo recibido en él es acto de él; por tanto, es menester que la forma o quididad misma —que es la inteligencia— esté en potencia respecto del existir que de Dios recibe; y tal existir recibido se ha por modo de acto; y de esta manera se hallan acto y potencia en las inteligencias; mas no hay en ellas forma y materia, sino equívocamente; por lo cual padecer, recibir, ser sujeto, y todo lo de este estilo, —que parece convenir a las cosas por razón de la materia— conviene equívocamente a las sustancias intelectuales y corporales, como dice el Comentador en III De Anima.[234]

[*COMENTARIO*]

95. En esta quinta parte se declara la siguiente conclusión: las inteligencias están compuestas de acto y potencia; de aquello *por lo que* se es, y *de quien* lo es; de esta manera, todo lo que recibe algo de alguien eficiente está compuesto de potencia recipiente y de acto recibido; las inteligencias reciben algo de alguien, a saber: de Dios el existir; *luego* las inteligencias están compuestas de potencia y acto. La mayor es patente, porque el tal nada tiene en sí mismo. La menor está clara por lo precedente. Mas aunque se hallen en las inteligencias acto y potencia, no por eso tienen forma y materia, ya que acto y potencia son más amplios que forma y materia; por lo cual padecer, recibir, hacer de sujeto y parecidas cosas: afecciones de la materia, se hallan equívocamente en los inferiores y en los superiores, porque la razón de recibir es diferente allá y aquí; aquí, sin ningún movimiento y condición material; mas en estotros sólo con movimiento y condiciones individuantes, como nos lo testifica aún el Comentador en III *De Anima* (com. XIV).[235]

[*TEXTO*]

Y porque, como se ha dicho, la quididad de la inteligencia es la inteligencia misma, por esto su quididad o esencia es lo

234. Averroes, in *De An.* III, com. 14; edic. cit., t. VI, fol. 158-169 v.

235. Averroes, *loc. cit.*, t. VI, fol. 168-169 r.

mismo que es ella misma; mas su existir, recibido de Dios, es aquello por lo que subsiste en la naturaleza real, y por esto dicen algunos que tales sustancias se componen de aquello "por lo que" es y de "quien" lo es, o de aquello por lo que se es y de esencia, como lo dice Boecio.[236]

[*COMENTARIO*]

96. Señala el autor la razón por la que se dice que las inteligencias están compuestas de *aquello por lo que se es* y *de quien lo es*. Todo compuesto de quididad —que es el supósito mismo— y de existir, está compuesto de aquello por lo que es y de quien lo es; las inteligencias están compuestas de quididad —que es la inteligencia misma— y de existir, *por el que* subsisten; *luego* están compuestas de aquello por lo que se es y de quien lo es. Todo está ya patente por lo anteriormente dicho.

[CUESTION XII]

[*Si el ser de la existencia actual y la esencia se distinguen realmente; si las inteligencias están compuestas de acto y potencia*]

97. Acerca de lo antedicho hay *dos dudas:*

Primera: si el *ser* de la existencia actual y la esencia se distinguen realmente.

Segunda: si las inteligencias están compuestas de acto y potencia.

98. *Acerca de la primera* se harán tres cosas: primero, se expondrá la opinión de Escoto; segundo, se expondrá la opinión de Santo Tomás; tercero, se responderá a los argumentos en contra.

99. *En cuanto a lo primero:* Escoto en III *Sent.* (dist. VI, q. 1) piensa que el *ser* de la existencia actual y la esencia de una cosa son realmente lo mismo, aunque se distingan por su misma naturaleza como modo intrínseco y quididad de quien el modo es, al modo que la blancura no se distingue de ese su modo intrínseco que es el grado, a saber: tres o cuatro grados. Aunque para probar esto pudieran aducirse razones de Escoto, mas porque se refieren a la unión de la naturaleza humana con el supósito divino, pensé que, ante todo, había que traer diez razones, aducidas por Antonio Trombeta, en su cuodlibeto. Arguye, *primero*, como dice él mismo, contra el fundamento de

236. Boecio, *De Hebd.* c. 2; P.L., t. LXIV, col. 1311; cf. com. de Santo Tomás, *loc. cit.*, Vivès, XXVIII, 473.

Tomás, así: si permanece la misma razón permanece el mismo efecto; *es así que* la razón total por la que ponen éstos que la esencia se distingue de *ser* es por la indiferencia de la esencia respecto de *ser* y de no ser, porque, como dicen, la piedra está en potencia para *ser*, o *no ser; luego* donde se halle tal indiferencia habrá que poner tal distinción. Empero sucede que hay una indiferencia semejante de ser a ser y a no ser, ya que la rosa no existe en invierno, mas existe en verano; además, hay una indiferencia parecida de la esencia respecto de esencia y no esencia, ya que la esencia de la creatura no existe desde la eternidad; *luego ser* se distingue realmente de *ser*, y la esencia se distingue de la esencia, —lo que es ridículo.

Además: cuando hay dos cosas, esencialmente ordenadas y realmente distintas, puede, sin contradicción, hacerse lo prior sin lo posterior; *es así que* la esencia no puede hacerse sin la existencia; *luego*... La menor es clara, porque la esencia particular, que es la única que se hace, existe necesariamente.

Además: todas las cosas que se distinguen realmente, se han entre sí como cosa y cosa; *es así que* esencia y existencia no se dan entre sí como cosa y cosa; *luego*, etc. Es patente, porque cosa, hablando propiamente, se convierte con ente en acto por la actualidad de la existencia.

Además: ninguna cosa hace composición con su realidad; *luego* ninguna quididad se distingue realmente de su existencia. Vale la consecuencia porque la existencia es la realidad misma de la cosa, ya que es lo mismo decir que una cosa *es* real y que *existe*, y a la inversa. El antecedente es claro de por sí, pues es ridículo decir que algo haga composición con su realidad.

Además: hombre verdadero no hace composición con su verdad; ni hombre afirmado la hace con su afirmación; *luego* la quididad no se compone con su existencia. La consecuencia es patente porque la existencia de la cosa no es sino la posición de verdad y su afirmación. Mas no parece que el antecedente opuesto resulte inteligible.

Además: existencia y esencia tienen el mismo contradictorio; *luego* no se distinguen realmente. La consecuencia es clara. Mas el antecedente es manifiesto, porque lo que priva de *ser* priva de la esencia, y no hay una nada que prive de *ser* y otra diversa nada que prive de la esencia.

Además: hombre en potencia no hace composición con hombre en acto; *luego* esencia y existencia no hacen un compuesto, y, consecuentemente, no se distinguen realmente. Dejemos la consecuencia por clara de por sí, porque la esencia está en potencia, mas la existencia es su actualidad. El antecedente se

aclara porque acto y potencia dividen al ente, cual condición disminuyente y perficiente, al modo que verdadero y pintado dividen al animal, como dice el Comentador en IX *Metaph.* (com. VI);[237] *luego* hombre en potencia, —que no es simplemente hombre— cuando lo sea en acto lo que pierde, puesto bajo tal condición perficiente, es solamente la condición disminuyente, —y así no hace composición alguna con hombre en acto.

Además: si el *ser* de la existencia es realmente distinto de la quididad, no es ni sustancia ni accidente; *luego*... Se prueba el antecedente, porque el que no sea accidente, se da por concedido. Mas el que no sea sustancia se prueba, porque o es materia o forma o el compuesto; no es nada de esto, según Tomás; *luego*, etc.

Además: existencia y esencia se distinguen realmente; *luego* en toda generación sustancial hay dos términos totales, y dos términos formales. El consecuente es imposible; *luego*, etc. Se prueba la consecuencia en sus dos partes, suponiendo dos cosas: primero, que un compuesto propiamente uno se hace de acto propio y de potencia propia, según VIII *Metaph.*,[238] donde Aristóteles no reconoce otra causa por la que el compuesto sustancial sea propiamente uno, sino porque la materia es de por sí potencia, mas la existencia es de por sí acto. Segundo: se supone que la esencia es de por sí potencia, y la existencia es de por sí acto. De lo que se concluye que lo resultante de existir y esencia es propiamente uno; dado lo cual, se sigue que habrá dos compuestos poseedores de unidad propia; uno de ellos, el compuesto de materia y forma; otro, el de esencia y *ser;* y puesto que cada compuesto, que sea propiamente uno, es naturalmente término de generación, habrá por tanto en la generación dos términos totales; y así queda patente la primera parte. Habrá además dos términos formales, a saber: existencia y forma sustancial, lo que se prueba así: término formal de la generación es aquello *por lo que* algo se engendra; *es así que* tanto la existencia como la forma son aquello *por lo que* algo se engendra; *luego*, etc. Se prueba la menor así: del mismo modo como algo es razón de ser es razón de engendrar; *es así que* la existencia es razón de *ser; luego* es razón de engendrar. O bien fórmese así la razón: del mismo modo que algo se engendra, del mismo *es; es así que* de suyo el compuesto no es engendrado por el *ser,* de modo que sea término de la generación; *luego* no

237. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 109 r.

238. Aristóteles, *Metaph.* H 1045 a 23 (Didot, libr. VII, c. 6, n. 3).

adquiere *ser* por el *ser* mismo. El consecuente es falso, *luego* lo es una de las premisas; no la mayor; *luego* la menor.

Además: de existencia y esencia resulta algo propiamente uno; *luego* se da un proceso al infinito en las esencias. El consecuente es imposible; *luego*, etc. El antecedente está patente por la razón precedente, y se prueba así: porque a la manera como de materia y forma resulta algo de por sí ya uno —porque la materia es de por sí potencia, y la forma es de por sí acto—, parecidamente de existencia y esencia, —ya que la existencia es de por sí acto, y la esencia es, de por sí, potencia: es, pues, la misma razón. Se prueba la consecuencia: porque si de *ser* y esencia resulta un tercero, de por sí ya, uno, por distinguirse tal tercero de su existencia hará composición con ella, y, de ello, resultará algo propiamente uno; y de nuevo se argumenta del mismo modo respecto de ello, y así al infinito. Esto en cuanto a lo primero.

100. *En cuanto a lo segundo*, la opinión de Santo Tomás, expuesta por él en II *Contra Gentiles* (cap. LII), es que, en toda creatura la quididad y su *ser* de existencia actual se distinguen realmente; y aunque esta conclusión haya quedado probada en el texto, con todo, para más plenaria declaración traeré *tres pruebas*, tomadas de dicho lugar de Santo Tomás.

Es la *primera:* toda esencia creada tiene, además de su *ser*, algo realmente unido; ningún *ser* irrecibido tiene, además de sí, algo anexo a sí; *luego* ningún *ser* irrecibido es esencia de la creatura, y consiguientemente, *ser* y esencia no son idénticas, pues el mismo *ser*, caso de ser idéntico con la esencia, sería irrecibido, ya que la esencia misma es irrecibida, —hablando de las sustancias. La mayor es de por sí clara, pues Sortes tiene, además de su ser, cantidad, blancura y parecidos; parecidamente, como lo suponemos ahora, las sustancias separadas tienen algún accidente al menos, —piénsese en el acto de entender. La menor se declara porque si la afirmación es causa de la afirmación, la negación será causa de la negación; *es así que* la causa precisa por la que *ser* tiene, además de sí, algo anexo, es porque *ser* está recibido *en* otro en que puede recibirse otra cosa; lo que es patente, porque el *ser* sustancial de Sortes y su *ser* blanco no se aúnan por ninguna otra razón sino porque ambos se hallan recibidos *en* Sortes, ya que son uno, tan sólo por el sujeto. *Luego*, si *ser* no es recibido, no habrá ya modo alguno de que tenga algo anexo a sí.

Se confirma: porque el ser sustancial de Sortes, o bien se aúna idénticamente, aparte de consigo mismo, con otros, —y esto es manifiestamente falso, ya que el *ser* sustancial de Sortes no es *ser* blanco—, o bien como potencia y acto, de modo que el

ser sustancial haga de potencia y el *ser* accidental sea su acto; y esto no, porque ningún ser de existencia actual puede hacer de sujeto de otro ser, ya que es actualidad última. Queda, pues, el que se aúnen por esa razón de estar recibidos ambos *en* un tercero; y por tanto, si se quita del *ser* mismo de existencia actual precisamente eso de que sea recibido, se quitará también el que pueda tener algo anexo a sí mismo; y esto es lo que dice Boecio en *Hebdomadibus*,[239] que el mismo "que es" tiene, además de sí, algo anexo a él; mas no tiene nada, el *ser* mismo.

La segunda razón para lo mismo es: todo *ser* irrecibido es simplemente infinito; ningún *ser* de la creatura es simplemente infinito; *luego* ningún *ser* de la creatura es ser irrecibido; *luego* se distingue de la esencia, etc. La menor es, de por sí, clara. La mayor se prueba así: Todo *ser* puro es simplemente infinito; todo *ser* irrecibido es puro *ser; luego* todo *ser* irrecibido es simplemente infinito. La mayor es clara por sus mismos términos (ya que *ser* es limitado precisamente porque no es puro, sino mezclado con predicamentos), ya que *ser* está limitado por las naturalezas predicamentales, de las cuales, si se lo purifica, por carecer de toda finitud resultará absolutamente infinito. La menor está también patente por la razón precedente y por la traída antes en el texto. Se declara además por un caso ejemplar: si hubiera una blancura no recibida en algo sería blancura pura, estaría en sí misma solamente, y sería infinita en la especie de blancura, como es sin más claro, ya que un entendimiento sano no puede imaginar el que una blancura separada esté definida a algún modo de blancura, ya que todo lo que es, de por sí, tal, tiene toda la perfección posible a tal naturaleza, al modo que el hombre separado, según Platón, tiene toda la perfección posible a la naturaleza humana.

Y no vale lo que Antonio Trombeta dice, contra esto, tomado de Escoto (II *Sent.*, dist. III, q. últ.): que si blancura estuviera separada y tuviera toda la perfección posible a tal especie, se seguiría que blancura sería simplemente infinita, porque tendría la perfección de infinitos individuos posibles de ser bajo la especie de blancura. Digo que esto no vale, porque así como infinitos individuos de blancura, aun puestos a la vez, no tienen perfección simplemente infinita, ya que están limitados a la especie de blancura, parecidamente ni aun la blancura, separada de ellos, y teniendo sus perfecciones, será simplemente infinita, sino lo será en tal especie.

La tercera razón es ésta: lo que conviene a la naturaleza específica, sin causa alguna eficiente, se distingue realmente de

239. Boecio, *De Hebd.* c. 2; p. 4, t. LXIV, col. 1311.

lo que no le conviene sino por virtud de alguna causa eficiente. *Es así que* los predicados quiditativos convienen a las cosas, sin causa alguna eficiente, mas la existencia no les conviene sino por virtud de algún eficiente; *luego* predicados quiditativos y existencia de una cosa se distinguen realmente. La mayor es clara de por sí. También es clarísima la menor en su segunda parte. La primera se declara así: independientemente de toda causalidad eficiente, respecto de la rosa, pregunto: ¿es verdadero que "rosa es sustancia corpórea"? Si es así, tengo lo intentado; si no, *luego* rosa, absolutamente tomada, no está en predicamento alguno; y los predicados del primer modo pueden ser entendidos sin el *ser* de la cosa; la definición queda separada de lo definido, todo lo cual es inimaginable, etc.

Parece que esta opinión viene de los antiguos —a saber: Platón, Alfarabi, Avicena, Algazel, Boecio, Hilario, Alberto y sus seguidores, aunque, en este asunto, nada de manifiesto hallemos en Aristóteles.[240] Esto en cuanto a lo segundo.

101. *En cuanto a lo tercero*, se responde a los argumentos en contra. Y al *primero* se responde, advirtiendo ante todo que el arguyente no conoce a Santo Tomás en su fuente, tal como aparece en II *Contra Gentiles*, donde de intento funda su opinión o posición en siete razones. La razón asumida por el arguyente no se halla nominalmente entre ellas; por lo cual pecó al achacarnos que en ella reposa el fundamento íntegro de nuestra posición, aunque tal razón pudiera sacarse de las palabras de Santo Tomás en I *Gent.* (dist. q. IV, a. 2), donde, sin embargo, no trata de este punto.[241] A tal razón hay que darle esta forma: una esencia, particularmente tomada, es indiferente respecto de *ser* y de no *ser; luego* se distingue realmente de su *ser.* Y no vale la respuesta que dice que, en el antecedente, hay que añadir que esencia tiene una realidad propia, distinta de la realidad de la existencia, porque esta afirmación es arbitraria, ya que hay distinción real entre materia y forma, respecto de las cuales los filósofos no dudan en admitir el que tengan la misma realidad de existencia, ya que, de ellas, afirman resultar algo propiamente uno. Así que al argumento, aducido contra esta razón, se dice que es falso que *ser* se haya indiferentemente a *ser* y a no *ser*, y que se haya así también esencia respecto de esencia y de no esencia, ya que nada se ha indiferentemente respecto de dos cosas, una de las cuales entre en su misma definición, ya que consta que *ser* entra en el concepto de *ser;* y esencia, en el de esencia. En cuanto a que el *ser* de la rosa no existe en invierno,

240. Cf. Roland-Gosselin, *op. cit.*, pgs. 137-184.
241. Cf. Roland-Gosselin, *op. cit.*, pgs. 187-188.

mas sí en verano, proviene de que la esencia de rosa, cuyos predicados quiditativos están siempre presentes, no llega al acto de existir; mas no proviene de que el *ser* mismo sea indiferente.

Mas cuando añade que esencia es indiferente respecto de esencia y de no esencia, porque no existe desde siempre, parece no entender lo que él mismo dice, porque de la negación del acto de existir desde siempre se sigue correctamente el que la rosa sea indiferente a *ser* y a no *ser;* mas no, el que sea indiferente a ser rosa y a no ser rosa, pues como dicen Alfarabi, Avicena, Algazel y Alberto, tanto que la rosa exista, como que no exista, la rosa es siempre rosa y es siempre sustancia corpórea, etc., si es lícito en puntos como éste servirse de algún término de medida.

A lo segundo se niega las dos premisas; ya se mostró anteriormente que la mayor es falsa. Que la menor lo sea, se muestra en Cristo en quien la humanidad existe sin existencia actual creada.

A lo tercero se niega la mayor, según la entiende el arguyente, pues no se requiere para la distinción real el que ambas cosas tengan existencia propia.

A lo cuarto se dice: al modo que *ser* es doble, a saber: el de existencia y el de esencia, así hay doble realidad: de esencia y de existencia; y aunque ninguna cosa haga composición con su realidad, no obstante es compatible con ello el que haga composición con su existencia; por lo cual la esencia de hombre está colocada absolutamente en predicamento real, a saber: el de sustancia; mas, una vez puesta en la naturaleza de las cosas, hácese real con la realidad de la existencia.

A lo quinto se responde de igual manera, porque también verdadero se convierte con ente y cosa; por lo cual, sencillamente, hombre es doblemente verdadero, a saber: con verdad de esencia y de existencia; mas hombre verdadero no hace composición con tal verdad, que no es sino conformidad fundamental con sus predicados quiditativos, pero hace composición con su verdad de existencia, esto es: con *ser*, que hace de fundamento de esta verdad: "hombre existe". Parecidamente se responde respecto de afirmación.

A lo sexto se niega el antecedente; las dos cosas que asume son falsas porque de cuantos modos se dice un contrario, de otros tantos se dice el otro, así en I *Topicorum*;[242] al modo, pues, que ente se dice de dos maneras, a saber: ente quiditativo

242. Aristóteles, *Topic.* A 106 b 14 (Didot, libr. I, c. 13, n. 8).

y ente de existencia, así no ente o nada se dice de dos maneras, a saber: nada quiditativamente y nada de existencia. Así, pues, "hombre", tomado absolutamente, por hallarse en el predicamento de sustancia es ente quiditativamente; mas no está fuera de la nada en cuanto opuesto a existencia actual; y por ello son algo diverso nada, opuesta a ente predicamental o esencia, y nada, opuesta a existencia actual, etc. Y parecidamente son diversas negación de esencia y negación de existencia.

A lo séptimo se niega la consecuencia, pues no es lo mismo decir "hombre en potencia hace composición con hombre en acto" y "esencia se compone con existencia"; lo primero es falso, porque lo mismo no se compone consigo mismo. Mas lo segundo es verdadero porque los extremos se distinguen realmente; por lo cual no es la misma la proporción entre existencia y esencia que la entre hombre en acto y hombre en potencia. Entre las primeras la proporción es la de potencia receptiva a acto y, la distinción es real, una vez puestos fuera de las causas ambos extremos; mas entre las segundas no es así; hay, más bien, proporción de uno mismo consigo mismo según diversas disposiciones suyas incomposibles a la vez, a saber: estar en potencia y estar en acto.

A lo octavo se niega el antecedente, pues la existencia de la sustancia es sustancia y la existencia del accidente es accidente; y, como consta por lo anterior, la existencia de la sustancia no es ni materia, ni forma ni su compuesto, sino la actualidad de todos ellos, y así se halla reductivamente en el género de sustancia. Pero en contra de esto instará así el arguyente: todo lo que se halla reductivamente en un género, se lo coloca cual principio de él; *es así que ser* no es principio de la sustancia; *luego* no se halla reductivamente en el género de sustancia.

A esto se responde que, siendo el ser la actualidad última de una cosa, y por ser lo último en generación lo primero en intención, *ser* se hallará en el género de sustancia como principio formal último de la sustancia misma; porque, precisamente, algo se coloca en el género de sustancia porque es capaz de *ser* sustancial, ya que, como se declarará más adelante, las diferencias en todos los géneros se toman de su orden respecto al *ser* mismo.

A lo nono se niega la consecuencia. Y a su prueba se dice que lo que, cual primer supuesto, se aduce está mal entendido, ya que Aristóteles (VIII *Metaph.*, text. com. XV),[243] a quien cita el arguyente, no dice que de lo propiamente potencia y

243. Aristóteles, *Metaph.* H 1045 a 23 (Didot, libr. VII, c. 6, n. 3).

propiamente acto resulte un tercero, sino que una cosa, que tenga partes, es una porque una de ellas es acto, y la otra potencia; y ha de entenderse, como se dijo anteriormente, en caso de referirse a composición real, a saber: que una de las partes sea pura potencia; ya que de dos actos no se hace algo tercero que sea propiamente uno; de tal modo la quididad de una cosa y la existencia no se han cual pura potencia y acto, ni son partes, como es patente; así que tal autoridad no viene a propósito. *Luego* resta ser falso que de *ser* y esencia resulta un tercero propiamente uno, y consiguientemente la prueba de la consecuencia, en cuanto a su primera parte, no vale porque no hay en tal caso dos compuestos. A la prueba de la consecuencia, en su segunda parte, se dice que no hay inconveniente en que la generación tenga de manera diferente dos términos formales, uno primario, otro secundario. El término formal primero de la generación es la forma; mas el secundario es el *ser*, a la manera que, por contraposición, el término formal de la creación es, primariamente, el *ser*; mas el secundario lo es la forma; y de este modo se conceden los argumentos. Que si intenta probar que *ser* sea término primario de la generación se responde y dice que lo asumido es falso, —a saber: de ese modo que lo que es razón de *ser* sea razón de engendrarse; pues, aunque sea verdadero que lo que es razón de *ser* sea para la cosa razón por la que se engendre, no es, con todo, verdadero que sea razón de *ser* del mismo modo que lo es de engendrarse. Y la razón es, porque la cosa, por la generación, no sale de un no *ser* absolutamente a *ser*, sino de privación a forma, como se dice en I *Phys.*;[244] porque lo propio de la creación es transferir una cosa de no *ser* absolutamente a *ser*, por el que se la hace *ser*, que es, primariamente la razón de existir; merecida y primariamente, pues, es razón de esa producción primera que es la creación; mas la forma que es, secundariamente, razón de *ser*, es razón primera de la segunda producción, a saber: de la generación; por lo cual en I *Phys.*[245] se ponen, cual principios de la generación, a la forma y a la privación. Esto mismo aclara la otra forma de la misma razón, pues es falsa la mayor, ya que el modo como una cosa se engendra es diverso del modo como es, puesto que es secundariamente por la forma, mas primariamente por el *ser*; pero se engendra de modo inverso.

A lo décimo resulta, por lo dicho, clara la respuesta de que es falso el antecedente.

244. *Santo Tomás, In Phys.*, L. I, 1.12 (alias 1.11); Vivès, XXII, 325-327.
245. *Id.*

102. *En cuanto a la segunda duda* se ha de saber que es común sentencia de los filósofos la de que las inteligencias, diferentes de la primera, no son actos absolutamente puros, sino que tienen en sí mismos mezcla de potencia; mas reina entre ellos diversidad acerca de qué modo se hallen en ellas estas dos cosas, a saber: acto y potencia.

Omitiendo a los demás, a fin de no transgredir los límites de nuestro intento, Escoto en I *Sent.* (dist. VIII, q. 2) opina que toda creatura está compuesta de acto y potencia de este modo: por no ser nada toda creatura, ha de poseer alguna actualidad; mas, por estar confinada a tal o cual género o especie, ha de tener en sí misma la negación de alguna otra perfección, que es posible se halle en el ámbito del ente, y de esta manera es posible, ya que todo lo que es y carece de alguna perfección, posible en ente, es simplemente posible; y de esta manera toda realidad está compuesta de acto y potencia objetal; porque es, tiene en sí acto; porque es ente posible tiene en sí potencia, ya que posible viene de potencia. Ahora bien: puesto que sólo Dios es acto no posible —esto es: no puede ser término de la acción de algún agente que haga en El algo— las inteligencias estarán según Escoto compuestas de acto y potencia objetal únicamente porque, en su sustancia no pone forma receptiva alguna.

Pero Santo Tomás, por los fundamentos puestos en la duda precedente, opina que las inteligencias y cualquier otra creatura están compuestas de acto y potencia, cual de dos cosas realmente distintas, a saber: de *ser* y esencia. Así que no hace falta repetir las pruebas y solventar la razón de Escoto que en dicho lugar hace contra esto, puesto que arguye así: si en toda creatura hay composición de dos cosas, tomo una de tales cosas componentes, y pregunto si es simple o compuesta. Si es simple, luego no toda cosa creada es compuesta. Si es compuesta, de nuevo se preguntará por sus partes, y así al infinito. A esto se responde facilísimamente, pues el argumento procede de un mal entendido de nuestra posición, porque, cuando se dice que cualquier cosa, a excepción de Dios, es compuesta, eso de "cualquier" no se distribuye sino entre las cosas que son verdaderamente tales y tienen propiamente *ser*, —lo que, según Aristóteles, y la verdad, sólo lo son las cosas subsistentes. *Luego* todo supósito, tanto sustancial como accidental, si es lícito hablar así, está compuesto de acto y potencia realmente distintos, a saber: de quididad y *ser;* pues la quididad de Sortes, como declaramos, se distingue realmente de su *ser*, y la blancura de este blanco se distingue realmente de su propia existencia, como lo dicho puede aclararlo, pues no somos tan insensatos como para decir que toda entidad esté, sea como sea, compuesta.

Porque los componentes últimos en la resolución, ¿quién va a dudar de que hayan de ser simples? Decimos, pues, en este punto que las inteligencias, por ser subsistentes, tienen en sí quididad y existencia aunadas cual potencia a acto; y así están compuestas de dos cosas realmente distintas. Que Escoto mantenga, pues, su sentencia, sin lesionar la ajena y refrenando la lengua.

[*TEXTO*]

Y porque en las inteligencias hay potencia y acto, no será difícil hallar multitud de inteligencias, lo que sería imposible si no hubiera en ellas potencia alguna. Por lo cual dice el Comentador en III De Anima,[246] *que si ignorásemos la naturaleza del entendimiento posible no podríamos hallar multitud en las sustancias separadas. Luego hay entre ellas distinción según el grado de potencia y acto, de manera que una inteligencia superior —que está más próxima al Primero— tiene más de acto y menos de potencia, y así de las demás. Lo cual se cumple en el alma humana que ocupa el grado último entre las sustancias intelectuales; por lo cual su entendimiento potencial se ha respecto de las formas inteligibles como la materia primera —que ocupa el lugar ínfimo en el ser sensible— respecto de las formas sensibles, como dice el Comentador en III* De Anima;[247] *y por eso el Filósofo*[248] *la compara a una tabla rasa en que nada hay de pintado. Y por esto: porque entre las demás sustancias inteligibles tiene más de potencia, resulta estar tan cercana a las cosas materiales que, cual cosa material, se ve arrastrada a dar en participación su ser de manera que de alma y cuerpo resulte un ser en un compuesto, aunque tal ser, en cuanto está en el alma no sea dependiente del cuerpo. Y por ello, tras esa forma que es el alma, se hallará otras formas que tienen más de potencia y están más próximas a la materia, en cuanto que su ser no está sin materia; entre ellas se encuentran orden y grados, hasta llegar a las formas primeras de los elementos, que están proximísimas a la materia. Por lo cual no tienen más operaciones que las exigidas por las cualidades activas y pasivas y otras por las que la materia se dispone para la forma.*

[*COMENTARIO*]

103. En esta sexta y última parte de este capítulo, tratando de la multitud de inteligencias, propone Santo Tomás

246. Averroes, *In De An.* III, com. 5; edic. cit., t. VI, fol. 166 r.
247. *Id.*
248. Aristóteles, *De An.* Γ 430a 1 (Didot, libr. III, c. 4, n. 11). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, l. 9; Vivès, XXIV, 164; Pirotta, n. 722.

dos conclusiones, de las cuales la primera es que, a tenor de los fundamentos antedichos, no resulta difícil el que haya multitud de inteligencias; es la segunda que, sin tales fundamentos, es imposible hallar en ellas pluralidad; y esto, por cierto, no lo prueba sino con la autoridad del Comentador, III *De Anima* (com. XIV).[249] La prueba de la primera conclusión es que, cuando hay algún medio, la plurificación tiene lugar por participación de ambos extremos; por participación mayor de uno y menor de otro; por ejemplo: póngase un nombre a los colores medios, y llámeselos A; en tal caso, porque A se halla en medio de blancura y negrura, se multiplica en muchas especies —piénsese en pálido, crócino, cetrino— por participación: por mayor aproximación a blancura y recesión de negrura, y al revés. *Es así que* la inteligencia es algo medio, según lo dicho, entre dos extremos, a saber: acto puro y pura potencia, participando de la naturaleza de ambos, porque tiene acto unido a potencia; *luego* fácilmente se comprende, por este fundamento, el que haya muchas inteligencias, a saber: porque están compuestas de acto y potencia.

Para evidencia de esto hase de saber que, en el ámbito de ente, hay dos extremos, a saber: Dios glorioso que es acto absolutamente puro y la materia primera que es potencia absolutamente pura. Todo lo demás son intermedios, por tener acto y potencia, y su esencial o específica multitud se determina según aproximación o apartamiento de los extremos; son, pues, muchos porque uno sabe a la naturaleza de acto más que otro, y otro más que otro; y entre ellos la dignidad se establece según la mayor aproximación al extremo noble, a saber: al acto puro; ya que cuanto una realidad es más actual y menos potencial tanto es más noble. Así que todas las formas intermedias participan de acto y de potencia. Pero, entre ellas, a algunas les ha caído en suerte tanta actualidad que, por hallarse tan cerca del acto puro, subsisten de por sí sin materia, ya que distan muchísimo de ella; mas no están sin mezcla de potencia, cuya pureza constituye la razón de materia y hace de ella un extremo. Entre tales formas hay tanta latitud, según la mayor o menor participación de acto y potencia, que la última de ellas tiene tanta potencialidad que informa a la materia, a saber: el alma intelectiva. Entre todas las formas subsistentes tal alma está máximamente alejada del acto puro; por lo cual le acontece estar tan próxima al otro extremo que recibe la materia misma y la atrae a su *ser*. Mas otras formas tienen tanto de potencialidad que dependen de la materia en *ser* y en hacerse, entre las cuales se halla también gran latitud, ya

249. Averroes, *loc. cit.*, t. VI, fol. 168 v.

que algunas son más actuales que otras. Lo que puede reconocerse por las acciones —ya que la operación da a conocer a la forma; por lo cual las formas de los elementos —que son las que mayor potencia tienen, por estar cerquísima de la materia— no son principios de ninguna operación, a no ser por medio de cualidades materiales, a saber: calor y frío. Mas las formas de los mixtos, por estar más elevadas sobre la materia, obran de más alta manera, —así el imán atrae al hierro, no por razón de calor o frío, sino por una propiedad de su naturaleza. Pero las formas de los animales se reconoce el que son mucho más actuales porque vemos que se mueven a sí mismos y disciernen otras cosas.

Por lo cual no sólo se ve qué fácil entrada hay al conocimiento de la pluralidad de las inteligencias, sino además el que es imposible imaginarla sin este fundamento. Porque ¿cómo hallar amplitud en lo que carece de acto y potencia? ; porque es común a todos los extremos, si son extremos, no admitir en sí mismos amplitud, pues serían últimos y no últimos —como es patente de por sí, por lo cual son los medios donde hay que buscar amplitud, ya que saben a la naturaleza de ambos extremos. Y porque sabemos que la naturaleza intelectual, por eso precisamente: por ser intelectual, tiene actualidad, no conoceríamos que tiene mezcla de potencia si no viésemos que nuestra alma la tiene, ya que potencia se dice equívocamente de potencia de las cosas intelectuales y de la potencia de las cosas sensibles; por lo cual el Comentador[250] dice que, si no estuviese patente la naturaleza del entendimiento posible, no podríamos entender la pluralidad en las sustancias abstraídas.

104. En este texto *hay que notar tres cosas:*

Primera: lo que aduce según las palabras del Comentador; que "si no estuviese patente la naturaleza del entendimiento posible, no podríamos saber de la pluralidad en las sustancias inmateriales".

Segunda: que Santo Tomás no dice que el alma intelectiva participa tanto de la potencia, que llegue a ser forma material; sino dice que atrae a la materia a que participe del *ser* del alma misma.

Tercera: que dice que el *ser* del alma y del cuerpo es uno, y ese mismo *ser* que es independiente del cuerpo.

A lo primero parece oponerse el proceso de Aristóteles en XII *Metaph.* (text. com. XLIII),[251] donde concluye de la

250. Averroes, *In De An.* III, com. 5; *edic. cit.*, t. VI, fol. 166 r.
251. Aristóteles, *Metaph.* Λ 1073 a 32 (Didot. libr. XI, c. 8, n. 2).

pluralidad de movimientos a la pluralidad de inteligencias, y de ninguna manera hace mención de acto y potencia. Mas esto no obsta, bien entendido: porque es una cosa concluir respecto al número de motores; y otra, concluir a la pluralidad de sustancias intelectuales; pues, aunque sean lo mismo, en cuanto al sujeto, motores de orbes y sustancias inmateriales, se diferencian, con todo, en razón tanto tanto que pertenecen a diversas esencias, según el Comentador (XII *Metaph.*, com. VI);[252] y por ello, aunque, de la pluralidad de movimientos se pueda concluir a la pluralidad de motores, en cuanto tales,no se puede concluir a la pluralidad de sustancias intelectuales, en cuanto tales. Intentan, pues, Averroes y Santo Tomás decir que la multitud de inteligencias, en cuanto inteligencias, no puede ser conocida por nosotros sino porque nos está patente la naturaleza del entendimiento posible, aunque su pluralidad, en cuanto motoras de sus orbes, pueda inferirse del número de sus efectos; o bien dígase que tal inquisición, dando por sabido lo dicho en el libro *De Anima* —donde queda patente la posible pluralidad de sustancias intelectuales— trata de sacar del número de movimientos cuántas son. El que se suponga allí que los motores propios de los orbes están mezclados con potencia puede persuadirse por lo que allí se supone, a saber: que los motores propios de los orbes son proporcionales a sus orbes, de manera que uno solo sea el que mueve un orbe; y, si se añadiera una estrella, o no movería o lo haría más despacio, como se dice en II *Coeli* (text. com.);[253] mas siendo una cosa material uno de los extremos de tal proporción o conmensuración, a saber: del orbe, no hay que pensar que el otro extremo esté absolutamente limpio de potencia, —cosa no inteligible para entendimiento sano.

Para lo segundo hase de entender que hay un doble orden de cosas en el universo, a saber: inteligibles y sensibles. El orden de las cosas sensibles es material, y exige necesariamente materia, pues todas las sustancias sensibles tienen materia, aunque de diversa manera, como se dice en VIII *Metaph.* (text. com. IV y XII).[254] El orden de las cosas inteligibles es inmaterial e independiente de la materia, ya que todo se hace inteligible por separación de la materia, como se dice en III *De Anima* (text. com. XI).[255] Cuando, pues, la materia se halle bajo alguna

252. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 138 v.
253. Este texto no se halla en la edición de Bekker ni en la de Didot. Cf. Com. de Averroes, *In de Coelo, loc. cit.*, edic. cit., t. V, fol. 68 r.
254. Aristóteles, *Metaph.* H 1042 a 25 (Didot, libr. VII, c. 1, m. 5) y H 1044 a 15 y sg. (Didot, libr. VII, c. 4 y 5).
255. Aristóteles, *De An.* Γ 429 b 211 (Didot, libr. III, c. 4, n. 8). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1.8; Vivès, XXIV, 162-163; Pirotta, n. 774-779.

forma del orden sensible —cual lo es toda forma que tenga todas sus potencias fijadas en órganos sensibles— no se sale de sus propios límites, ya que pertenece a tal género. Mas cuando sea forma del orden inteligible, asciende la materia más allá de sus límites y dícese que es arrastrada hacia lo que transciende su capacidad, a saber: hacia el *ser* de una cosa que de ella no depende; y porque lo supremo de lo ínfimo toca lo ínfimo de lo supremo, —según la doctrina de Dionisio, en el libro *De Divinis Nominibus*—[256] por eso lo supremo entre lo sensible, a saber: el hombre o su materia, se une a la forma ínfima del orden inteligible; a saber: al alma intelectiva y participa de su *ser;* y por ello se dice que la materia es arrastrada al *ser* de ella, pues la materia se eleva a lo superior.

Para evidencia de lo tercero hanse de aducir las razones de Escoto, contra esta sentencia de Santo Tomás, a fin de que resplandezca más la verdad. Escoto, —en el cuodlibeto, q. IX, y IV *Sent.*, dist. XLIII, q. 1— aporta seis motivos contra esto, algunos de los cuales repite Antonio Trombeta,[257] en la cuestión: "Si algo corrompido puede, por potencia divina, volver a ser el mismo en número"; en la cual, tanto él como Escoto, atribuyen, como anteriormente, a Santo Tomás una opinión que no es suya acerca de lo que allí se trata; y hacen esto porque hablan sin considerar todo lo debido, y tomando sólo en cuenta algunas palabras de Aristóteles se expresan ligeramente.

Argumenta, pues, *primeramente* acerca de lo propuesto, así: El existir de alma y hombre es el mismo; *luego* el alma, unida al cuerpo, no es más perfecta que ella misma fuera del cuerpo. El consecuente va contra Santo Tomás (I P., q. LXXXIX, a. 1) donde dice que el alma tiene estado más perfecto en el cuerpo que fuera de él. Se prueba la consecuencia, porque nada que tenga el mismo existir es, por sólo eso, más perfecto por comunicarlo a otro, aunque estotro se perfeccione por ello; pues, aunque comunicar suponga perfección en el comunicante, no por eso se la da a sí; mientras el alma esté en el cuerpo, retiene siempre el mismo *ser,* y no saca más de estar en cuerpo que comunicar su *ser* al cuerpo; *luego* por sólo esto no es más perfecta que ella misma separada de él. Y *se confirma,* porque por sólo eso de que una causa no comunique algo, no le adviene imperfección alguna; luego el alma no es más imperfecta separada, si retiene el mismo *ser,* ya que nada perdió sino su comunicación con el cuerpo.

256. Ps. Dionisio, *De Div. Nom.*, c. 7; P. 6, t. III, col. 871.
257. Trombeta, *Quaest. Metaph.* in libr. VIII, q. 4; edic. cit., fol. 72-73 v.

Además: el alma tiene el mismo *ser* que el hombre; *luego* el hombre no es más perfecto en *ser* que el alma en *ser.* El antecedente es falso. Se prueba la consecuencia porque cosas que tienen absolutamente el mismo *ser* son igualmente perfectas en *ser,* o, al menos, aquel a quien se comunica tal *ser* no es más perfecto en *ser* que el comunicante.

Además: hombre, en cuanto hombre, es un tercer ente, realmente distinto de sus dos partes, a saber: alma y cuerpo; *luego* hombre tiene un *ser* propio, diverso del *ser* de las partes; y consiguientemente no es el mismo el *ser* de alma y de hombre. Vale la consecuencia; porque distintos entes han de tener distinto *ser.*

Además: el *ser* del hombre se corrompe en la muerte; mas el *ser* del alma no se corrompe; *luego* no son idénticos el *ser* del alma y el del hombre. La consecuencia es llana; se prueba el antecedente, porque al modo que la generación tiene por término el *ser* del compuesto, a saber: del hombre, parecidamente la corrupción tiene por término su no *ser.*

Además: el hombre no permanece después de la muerte; *luego* ni su *ser.* Y aún más: el *ser* del hombre no permanece después de la muerte; *luego* el *ser* del alma y del hombre no es el mismo, ya que el *ser* del alma permanece. Todo el proceso es claro, excepto la primera consecuencia que se prueba porque no hay *ser* actual de algo si no hay de quien lo sea.

Además: hay en el hombre otra forma además del alma; *luego* hay en él otro *ser* además del *ser* del alma. La consecuencia es clara, porque cada forma tiene *ser* propio. El antecedente ya fue probado.

Antes de responder a estos argumentos, advierte, ante todo, que es fundamento universal en Santo Tomás que en todo compuesto no hay sino un *ser* sustancial: el de la existencia actual, del cual se está tratando, ya que sostiene que en un compuesto no hay sino una sola forma sustancial, mas de una forma no proviene sino un solo *ser* sustancial. No obstante, hay entre el *ser* del hombre y el *ser* de las demás cosas una diversidad; que, aunque tanto el *ser* del hombre como el de las demás sea primariamente acto del supósito "como quien", sin embargo en el hombre el compuesto íntegro mendiga tal *ser* de la forma de la que es primariamente acto, como de principio propio y completo; mas en los otros compuestos la forma lo mendiga del compuesto. Y la razón de tal disparidad es que solamente es el hombre quien, entre lo sensible, ocupa el lugar supremo; el orden inferior, a saber: el sensible, es arrastrado al orden superior, inteligible e inmaterial. Por fluir, pues, del alma

intelectiva el *ser* del hombre es tal *ser* inmaterial y de más alto orden, cual lo es el alma misma. Y por ello hombre lo mendiga del alma, de la que es propio, —por pertenecer a su género; y de aquí proviene el que el alma del hombre permanezca después de la muerte, ya que el *ser* propio era independiente del compuesto corrompido, y de esta manera, retrayendo tal *ser* a sí, subsiste. Mas el *ser* de los demás, por ser del mismo orden que los compuestos a los que se atribuye, como lo son las formas de las que fluyen tales *ser*, las formas mismas lo mendigan de sus compuestos, como mendigan el hacerse, de manera que gozan de *ser* mientras están en los compuestos; por lo cual, corrompidos los compuestos, las formas mismas dejan inmediatamente de *ser*, —ya que no pueden permanecer sin existencia.

Advierte en *segundo lugar, para la solución de estos argumentos, tres proposiciones:*

Primera: que, siendo doble la perfección de una cosa, a saber: primaria y secundaria, una cosa creada, potente para causar, no se hace más perfecta según perfección primaria por causar actualmente; pero hácese más perfecta según perfección secundaria. Lo cual es patente por tres razones: *primera,* porque es más perfecta la cosa que causa en acto que la causante en potencia, ya que la operación es acto secundario de la causa; por otra parte la perfección sigue a la actualidad como la imperfección sigue a la potencialidad. *Segunda:* es patente que cada cosa es más perfecta unida a su fin que separada de él; *es así que* una cosa que obra en acto está unida a ese fin suyo interno que es la operación, según lo de II *De Coelo et Mundo*[258] (text. com. XVII): cada cosa está hecha para su operación. *Tercera:* se aclara lo mismo, porque cada cosa, cuanto más semejante es con Dios, tanto más perfecta es. *Es así que* una cosa, causante en acto, es más semejante a Dios que si es causante en potencia, porque no solamente se asemeja a Dios en que es, sino además en lo de comunicarse a otro.

La segunda proposición es: una cosa es simplemente perfecta, no por la perfección primera, sino por la última. Lo afirma Boecio en el libro *De Hebdomadibus,*[259] diciendo: "Veo en las cosas que es diverso el ser por el que son, del ser por el que son buenas". Y lo declara Santo Tomás (en I P., q. V, art. 1, adl.).

258. Aristóteles, *De Coelo,* B 286 a 8 (Didot, libr. II, c. 3, n. 1). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.4; Vivès, XXIII, 116-117.

259. Boecio, *De Hebd.,* c. 4; P. L., t. LXIV, col. 1312, Cf. Com. de Santo Tomás, *loc. cit.,* Vivès, t. XXVIII, 478.

Para entender lo cual advierte que, como él mismo dice en I P. (q. VI, art. 3), la perfección de una cosa es triple, a saber: *primera,* por la que la cosa se constituye en su *ser,* al modo que la perfección primera del hombre es su *ser* sustancial; *segunda,* por la que la cosa resulta potente próximamente para sus operaciones perfectas, así las potencias del alma y los hábitos que las informen, por los cuales el hombre puede realizar operación perfecta; *tercera,* perfección es aquella por la que se une a su fin, cual la contemplación que une al hombre con las sustancias separadas.

Es, pues, manifiesto que no es simplemente perfecto el hombre que goce solamente de la bondad natural, o el que esté remoto de su fin propio; por lo cual el orden de ente simplemente respecto de ente "según-cómo" se opone al orden entre lo simplemente perfecto respecto de lo perfecto "según-cómo", ya que según el ser sustancial el hombre se denomina simplemente ente, mas perfecto "según-cómo". Así que quien no tenga más perfección que la de ser hombre, no se denomina simplemente perfecto; sino decimos de él, con aditamento, que es perfecto "según el *ser* sustancial". Empero según el *ser* accidental, cual lo es el ser de hábito y operaciones, el hombre se denomina ente "según-cómo", mas "perfecto simplemente"; ya que entonces no le falta nada de lo que se exige para perfeccionar al hombre. Queda, pues, patente la proposición intentada, a saber: que una cosa es perfecta simplemente por su última perfección.

La tercera proposición es ésta: una parte real de la esencia es más perfecta cuando está siendo en el todo que separada de él; y se declara así; cada cosa es más perfecta cuando está completa en su *ser* específico que cuando está deficiente respecto de él; *es así que* una parte esencial, cuando está en el todo, está completa en su especie, a cuya integridad se ordenaba esencialmente, mas cuando está separada de él, no está completa en el *ser* de la especie: en la naturaleza específica que es la que agrega materia y forma; *luego* una parte esencial está más perfecta en el todo, que separada.

Descendiendo de lo cual al propósito, decimos que el alma intelectiva tiene un estado más perfecto en el compuesto que fuera de él, ya que, cuando está unida al cuerpo, tiene no sólo esa perfección primaria, —que es el *ser*—, sino además la secundaria, por aportar sus fuerzas al cuerpo y comunicarse; y así es más semejante a Dios, que separada, aunque Dios sea absolutamente inmaterial e incomponible, al modo que el corazón en movimiento es más semejante a Dios que el no movido, aunque Dios sea absolutamente inmoble, ya que en esto consiste la perfección de ellos.

Además: es más perfecta el alma en el cuerpo, porque en él se completa su *ser* específico, lo que, sólo parcialmente, obtiene de separada; porque, aunque, separada, retenga el íntegro *ser* de existencia que ya tenía en el compuesto, no tiene, sin embargo, completo entonces su *ser* de esencia en especie, de aquella manera que le es natural tenerlo, a saber: cual parte en el todo, a tener el cual no se ordena accidental sino esencialmente; por lo cual es falso que el alma separada, reteniendo el mismo *ser* de existencia actual, no pierda, por la separación, otra cosa que la comunicación de sí, pues perdió la integridad de su *ser* quiditativo específico, ya que no está íntegra en su especie; por lo cual el beato Tomás —en las cuestiones *De Anima* (q. 1, a. 16)— dice que los principios esenciales de una especie se ordenan no solamente al *ser*, sino al *ser* de tal especie; aunque, pues, un animal pudiera de por sí existir sin el cuerpo, no puede estar completo en su especie sin él.

Al primero, pues, de los argumentos se niega la consecuencia; y es patente, por la primera proposición, que asume algo falso; pues aunque comunicarse suponga perfección primaria en el comunicante, sin embargo tal perfección se perfecciona con la secundaria, por la que la cosa se llama simplemente más perfecta. Más aún: según Dionisio, lo supremo que las creaturas participan de Dios es el ser comunicativas.

Se dice además que también la menor de la prueba es falsa, a saber: que el alma separada carece tan sólo de lo de comunicarse, como resulta claro por la tercera proposición, pues carece de la integridad de su ser específico, y no al revés. La confirmación es claramente falsa por la primera proposición, porque una causa creada adquiere, por causar, perfección secundaria, cuya privación es gran imperfección. Y en el caso presente hay algo más, porque el alma separada no sólo deja de comunicar a sí y sus fuerzas, sino se halla en un estado tal en que ella y sus fuerzas están impedidas de comunicarse, lo cual es signo de no pequeña imperfección, que consiste, como dijimos, en estar separada del *ser* completo de su especie quiditativa, tal como lo dice expresamente Santo Tomás en la cuestión *De spiritualibus creaturis* (a. 2, ad V).

Al segundo se niega la consecuencia. Y a la prueba se responde que, siendo el *ser* doble: el quiditativo y el de existencia actual, el primero no permanece sino parcialmente en el alma; mas el hombre lo posee íntegramente, y según tal *ser* el hombre está siendo más perfecto. En cuanto al *ser* de la existencia puede el hombre decirse más perfecto en cuanto al modo de tenerlo, a saber: porque lo tiene en cuanto supósito; mas el alma puede decirse más perfecta de otro modo, a saber:

en cuanto tal *ser* es propio de ella y no del hombre, de la manera ya declarada, —por lo cual hombre y alma se han, en esto, como excedente y excedido.

Al tercero se niega la consecuencia, hablando del *ser* de la existencia actual, porque una cosa, distinta realmente de otra, no tiene, por ello, otra existencia, pues ya queda dicho que las partes y el todo tienen el mismo *ser*. Mas se concede la consecuencia, referida al *ser* de la esencia, pues favorece esto a nuestro propósito.

Al cuarto se responde, como anteriormente, que si en el antecedente se trata del ser de la esencia, es verdad la primera parte; mas no la segunda; ya que, por lo antedicho, el ser específico *completo* del alma se corrompe. Mas si se trata del ser de la existencia, cabe doble sentido: primero, que el ser de la existencia actual del hombre desaparezca sencillamente, y así es falso, porque el alma lo retrae para sí. De otro modo se puede entender que el ser del hombre deje, en la muerte, de ser del hombre, esto es: deje de informar al hombre, y de este modo se concede; porque así como hablamos de manera especial de la generación del hombre, por oposición a la de los demás animales, pues dice Aristóteles en II *De Generatione Animalium* (cap. III)[260] que solamente el entendimiento viene de fuera y que él solo es divino —porque su operación no tiene comunicación alguna con operación corporal—, parecidamente ha de hablarse de especial manera de su corrupción, ya que dice el mismo Aristóteles en XII *Metaph.* (text. com. XVII)[261] que, en algunas cosas, nada impide el que el alma permanezca después; no tal vez todas, pero, si alguna, tal sería el entendimiento.

Al quinto se niega la primera consecuencia. Y a la prueba se responde, usando de la distinción hecha que, tomándose el ser actual del hombre de dos maneras, —a saber: según sí mismo o simplemente, de otro modo en cuanto es *éste*— no es imposible que, corrompido el hombre, tal *ser* permanezca del primer modo; mas del segundo modo no resulta inteligible el que permanezca, porque no permanece el *ser* actual de ninguna cosa en cuanto es de ella, cuando no se halle alguien de quién sea. Mas puede simplemente hallarse, y la razón en nuestro caso queda ya frecuentemente dicha, porque tal ser no es propio del hombre, sino del alma; así que ha de hallarse siempre que se dé

260. Aristóteles, *De Gener. An.*, B 736 b 27 (Didot, libr. II, c. 3, lin. 50).
261. Aristóteles, *Metaph.* Λ1070 a 24 (Didot, libr. XI, c. 3, n. 5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. XII, 1.3 (alias 1.2); Vivès, XXV, 191; Cathala, n. 2451-2453.

aquel de quien es, aunque desaparezca aquel de quien era como comunicado.

Al sexto se niega el antecedente. Mas a las demás pruebas aducidas se han dado ya respuestas. Queda, pues, ser verdad respecto del ser de la existencia actual que es absolutamente uno el del alma intelectiva y el del hombre, que, de suyo, es independiente del cuerpo, por no causado por él, ya que no ha sido sacado de la potencia de la materia, aunque, en cuanto tal ser es de éste, a saber: del hombre, no puede hallarse sino en el cuerpo.

CAPITULO SEXTO

[*TEXTO*]

Visto esto, está patente cómo se halla "esencia" en diversas cosas. Hay un triple modo de tener esencia las sustancias, pues hay algo, como Dios, cuya esencia es su ser mismo, y por ello algunos filósofos[262] *han dicho que Dios no tiene esencia, porque su esencia no es sino su "ser".*

[*COMENTARIO*]

105. Tal es el principio del capítulo sexto, que se divide en cuatro partes. En la primera se trata de la esencia de Dios. En la segunda, de la esencia de las inteligencias y del alma. En la tercera, se expone cómo se ha todo esto respecto de los intencionales lógicos. En la cuarta se trata una vez más de las esencias compuestas. Habiendo, pues, de establecer, respecto de la esencia de Dios, dos conclusiones, y excluir dos errores, expone la primera conclusión afirmativa que es ésta: "Esencia" indica, en Dios, su mismo *ser*. Y establece esta conclusión deduciéndola sin más de lo antedicho, pues ya fue probada y concédenla todos. Mas el sentido de la conclusión consiste en que el *ser* divino de la existencia actual es su misma quididad, de modo que se predica de Dios cual predicado según el primer modo de decir "de por sí", de manera que esta proposición "Dios *es*" se halla en el primer modo de "perseidad", lo que confiesa ser, según la opinión común, solamente propio de Dios, ya que, aun defendiendo que, en las creaturas, se identifiquen realmente *ser* y esencia, y el *ser* mismo sea esencia de Dios, algunos, a saber: los platónicos, concluyeron y dijeron que Dios no tiene esencia, cual si fuera El existencia pura.

262. Cf. Roland-Gosselin, *op. cit.*, p. 37, n. 1.

[*TEXTO*]

De lo cual se sigue que El no está en un género, porque todo lo que se halla en un género ha de tener su quididad aparte de su "ser"; ya que la quididad o naturaleza de género o especie no se distingue, según razón, de la naturaleza en aquellos de quienes es género o especie; mas lo de "ser" está de diversa manera en los diversos.

[*COMENTARIO*]

106. Aquí se establece la segunda conclusión, negativa: "Dios no está en un género". Por lo antedicho se prueba así en la letra del texto: todo lo que está en un género tiene su quididad aparte de su *ser*. Dios no tiene quididad aparte de su *ser*; *luego* Dios no está en un género. La menor es la conclusión precedente. La mayor se prueba así: todos los que están en un género son indistintos en la esencia de tal género, o especie; *mas* son distintos por tener, de manera diversa, lo de *ser* tal naturaleza genérica o específica; *luego* el *ser* de la naturaleza genérica o específica se halla aparte de la naturaleza misma genérica o específica, —y así todo lo que está en un género tiene su naturaleza aparte de su *ser*. El antecedente de esta consecuencia es claro de por sí; pues hombre y león son indistintos en la naturaleza de animal, mas se distinguen entre sí porque poseen de diversa manera el *ser* de animados, ya que el género tiene diverso ser en las especies; parecidamente Sortes y Platón son indistintos en la naturaleza humana, mas se distinguen, entre sí, en que tienen diverso ser humano; ya que no es inteligible el que hombre tenga el mismo ser en Sortes y en Platón. Pero la consecuencia es clara porque no resulta imaginable que aquello por lo que algunos se distinguen no se halle aparte de aquello en lo que convienen.

Y advierte que, para lo intentado en esta razón, basta con que el *ser* esté aparte de esencia, esto es: esté fuera del concepto quiditativo, pues basta con que se diferencie así el principio de conveniencia del de diferencia, como es patente en el caso de género y diferencias; en aquél convienen las especies; por esotras se diferencian; y porque solamente en Dios el *ser* entra en el concepto quiditativo, por eso solamente Dios está fuera de género.

Pero porque *ser* está fuera del concepto quiditativo precisamente cuando es realmente distinto de la esencia, y entra en el concepto quiditativo precisamente porque se identifica realmente con la esencia, por esto y de esta raíz, a saber: de que *ser* y esencia son realmente lo mismo, proviene el que se diga de Dios

que no se halla en género. Y no te perturbe el que esta razón parezca desviarse de *ser* de la existencia actual a *ser* quiditativo, ya que, en la menor, se trata de *ser* de la existencia actual y después, en la prueba de la mayor —que debiera hablar del mismo *ser*— se pasa al *ser* quiditativo, cuando se dice que las especies convienen en género y se diferencian en *ser* diverso, ya que esto se verifica del *ser* quiditativo, tomado específicamente, pues hombre y buey convienen en animal y se distinguen por diferencias específicas por las que animal adquiere diverso *ser* específico. Digo que, por esto, no hay que turbarse, porque, como se declarará en este capítulo, las diferencias no diversifican la naturaleza genérica, sino por su ordenamiento al diverso *ser* de la existencia actual; y por ello, con admirable sutileza, Santo Tomás no se desvió, atendiendo a la razón primera de la distinción de la naturaleza genérica en los inferiores. Esto se entenderá mejor, más adelante, cuando se señale una regla comunísima de que se toman género y diferencia.

107. Para evidencia de lo que aquí se supone, a saber: que, en Dios, *ser* entra en el concepto quiditativo —porque es idéntico con la esencia—, advierte *tres proposiciones:*

La primera es: una quididad, que sea su existencia actual, no está determinada a un género. Se declara brevemente con un solo término medio, tomado de II *Contra Gentiles* (cap. XXV), así: toda quididad, limitada a un género, es esencialmente designable por una diferencia, de la que mendiga *ser* en acto; ninguna quididad, idéntica con su existencia actual es esencialmente designable por una diferencia, de la cual mendigue *ser* en acto; *luego* ninguna quididad, idéntica con su existencia actual, está determinada a un género. La mayor se aclara por inducción, pues "animal" es esencialmente determinable por diferencias, a saber: racional e irracional, y de ellas mendiga *ser* en acto, ya que es imposible ser animal con existencia actual, sino se es racional o irracional; parecidamente, "color" es esencialmente determinable por sus diferencias, por las que obtiene existencia actual, ya que no se puede hallar color si no es blanco o negro, etc. La menor está patente de por sí a quienes entiendan los términos, porque ¿cómo la existencia actual mendigara *ser* en acto de otro formalmente diverso? Si, pues, mendiga *ser* en acto de alguna diferencia formalmente tal, dado que *ser* en acto no es sino tener existencia actual, se seguiría que la existencia actual tendrá formalmente existencia actual por virtud de algo diverso de sí, al modo que "animal" adquiere formalmente mediante racional existencia actual, lo cual no parece inteligible; *luego*, etc.

La segunda proposición es ésta: una existencia actual, no determinada a un género, es *ser* puro. Es patente por casos

en acto, sino que ni en potencia, y así lo excluye, ya que lo imposible de convenir a alguno queda absolutamente excluido de él. Largamente tratado tienes esto en I *Contra Gentiles* (cap. XXVII).

[*TEXTO*]

Parecidamente, aunque no sea Dios sino solamente ser, no por eso han de faltarle las demás perfecciones o noblezas. Más aún: tiene todas las perfecciones que se hallan en los demás géneros, por lo cual se lo llama "simplemente perfecto", como el Filósofo[265] *y el Comentador*[266] *lo dicen en V* Metaph.; *mas las posee de manera más excelente que todas las demás cosas, porque en El todas las perfecciones son uno, mientras que en las otras cosas mantienen su diversidad. Y esto es así porque todas aquellas perfecciones le convienen según su ser simple, al modo que, si alguno, por una sola cualidad, pudiera hacer las operaciones de todas las cualidades, tendría en tal cualidad única todas las demás cualidades; así es como Dios tiene en su mismo ser todas las perfecciones.*

[*COMENTARIO*]

109. Aquí se excluye el segundo error, a saber: Dios no es simplemente perfecto. La razón de este error es, aquí, ésta: lo que tiene solamente *ser*, es imperfecto respecto de lo que tiene *ser*, vivir y entender; *es así que* Dios tiene solamente *ser; luego* Dios es más imperfecto que las demás cosas. La mayor es, de por sí, clara; la menor se deduce de lo dicho, así: lo que es puro *ser* no está mezclado con otras cosas, —piénsese en vivir y entender; en caso contrario sería puro y no puro. Dios es puro *ser; luego* no está mezclado con otras cosas, cual vivir y entender; y consiguientemente Dios no tiene sino *ser;* que es lo que se había de probar. Cuál sea el defecto de esta razón no se explica en el texto, mas sí en I *Contra Gentiles* (cap. XXIX), donde se declara que de esta proposición "Dios es puro *ser* subsistente", se sigue que Dios es universalmente perfectísimo. Por lo cual se dice expresamente aquí: "Más aún: tiene todas las perfecciones, etc.", cual si dijera: que de aquello no se sigue el que Dios carezca de alguna perfección; al revés, se sigue lo contrario. Mas el modo de deducir de tal fundamento lo intentado es: aquel a quien convenga *ser*, según toda la virtud o

265. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1021 b 30 (Didot, libr. IV, c. 16, n. 3). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V; Vivès, 1.21; 569; Cathala, n. 1040.

266. Averroes, *In Metaph.* V, com. 21, edic. cit., t. VIII, fol. 62 r.

potestad del *ser* mismo, no carece de ninguna perfección o nobleza. *Es así que* el *ser* puro subsistente es aquello a lo que conviene *ser* según toda la verdad o potestad del *ser* mismo; *luego* el *ser* puro subsistente no carece de ninguna perfección o nobleza en *ser*. Se declara la mayor porque toda perfección de cualquier género no es tal sino por virtud de algún ser, pues la sabiduría no perfecciona al hombre si por ella el hombre no *es* sabio; ni la justicia puede llamarse perfección del hombre, si por ella no *es* justo. Si, pues, toda perfección se aprecia según ser, aquel, en quien se halle la plenitud íntegra de *ser*, es claro que tendrá toda perfección; y así repugna el que alguien tenga *ser* en toda su amplitud y carezca de alguna perfección en *ser*. La menor se declara en un caso ejemplar: al modo que si se hallara una blancura separada, no podría faltarle nada de la virtud de blancura. Como, pues, se dijo, la razón por la cual en esta blancura no se halla toda la perfección posible de encontrar en la especie de blancura es que se halla adaptada a un recipiente que no la recibe según todo el poder de ella; así si aun el *ser* está recibido en otro, queda coartado a los límites de la naturaleza del recipiente, a saber: a sustancia o a accidente; y consiguientemente queda limitado a la nobleza de tal género. Mas si *ser* está puro y no recibido en alguna naturaleza, es ilimitado e infinito simplemente y tiene de antemano todas las perfecciones posibles de hallar en ente. Mas cuando oyes que si la blancura estuviera separada tendría toda la perfección posible a su especie, no lo entiendas —como objetan los émulos de la verdad— que la negación, a saber: la de recepción de ella en otro, le daría tal perfección; sino que a la manera como ser recibida la blancura es condición requerida para su imperfección, así la negación de recepción es condición concomitante de su ilimitada perfección. Así que el argumento por recepción y separación es eficaz por lo de condiciones necesarias e inseparables.

Y porque "tener las perfecciones de todos los géneros" puede entenderse de dos maneras; una, en sí mismas; otra, en algo de orden superior; por eso, a fin de declarar de qué manera Dios mismo —que esencialmente es el *ser* mismo—, tenga todas las perfecciones, dice Santo Tomás que Dios no tiene todas las perfecciones en sí mismas, esto es: distintas entre sí en las propias naturalezas, —al modo como el hombre tiene sabiduría, justicia, prudencia, etc.; pues, en tal caso, Dios habría de tener máxima composición; sino que las tiene unidas indistintamente en su *ser* simplicísimo, ya que tal *ser* divino equivale a todas las perfecciones de todos los géneros, y excede a cada una y a todas a la vez, ya que es realidad de orden superior e inaccesible. Ejemplo de lo cual lo tienes en la luz del sol, con sola la cual el

sol puede todo lo que pueden todos los inferiores mediante tantas y tan variadas cualidades; por lo cual el Filósofo y el Comentador (V *Metaph.*, cap. de perfecto)[267] dicen que solamente Dios es ente simplemente perfecto, poseedor en sí de la universalidad de las perfecciones.

[CUESTION XIII]

[*Si las perfecciones existentes en Dios son, de algún modo, distintas, independientemente de toda obra del entendimiento*]

110. Se inquiere aquí si las perfecciones, existentes en Dios, son, de alguna manera, distintas, sin obra alguna del entendimiento.

En esta cuestión hay que hacer *cinco* cosas:

Primera: declarar el título de la cuestión.

Segunda: recitar la opinión de Escoto, con sus fundamentos.

Tercera: se declarará la opinión de Santo Tomás.

Cuarta: se impugnará la opinión de Escoto.

Quinta: se responderá a los argumentos contrarios.

111. *En cuanto a lo primero* sépase, *ante todo*, que la perfección es doble; una, es perfección simplemente; otra, es perfección en esto o en estotro. Perfección simplemente es aquella que, en su propio y formal concepto, dice perfección sin imperfección alguna, cual sabiduría, bondad y parecidas. Mas perfección en esto o en estotro es aquella que, en su propio y formal concepto, dice perfección mezclada con imperfección, cual humanidad, equidad y las a éstas parecidas. Dije: "en su propio y formal concepto", porque incluir alguna imperfección en un concepto, común a sí y a otros o material, no deroga a su perfección simplemente tal, pues aunque sabiduría en su concepto genérico —vgr. en hábito o cualidad— diga imperfección, a saber: potencialidad o dependencia, etc., sin embargo, porque en su concepto diferencial no incluye formalmente eso, nada impide el que sea perfección simplemente tal. Dije: "Diga perfección", a causa de la relación que, en su propio y formal concepto, no suena ni a imperfección alguna ni a ninguna perfección.

Sépase en *segundo* lugar que "estar perfecciones en alguno" puede pasar de dos maneras: una, formalmente; otra,

267. Cf. Notas 265 y 266.

virtualmente. Estar siendo formalmente en alguno es estar en él cual forma en su poseedor, al modo que humanidad, blancura, cantidad y otras tales están en el hombre. Mas estar siendo en alguno virtualmente es estar siendo en él como el efecto está en su causa eficiente, al modo que el calor está en el sol. Podrás comprender que hay gran distancia entre estos modos de estar siendo en otro; baste por ahora con un solo efecto: que lo que está en alguno del primer modo denomina intrínsecamente al supósito correspondiente; mientras que lo que está en alguno del segundo modo no denomina al supósito respectivo, como es patente en el sol que, por la luz, se denomina "lúcido"; mas por el calor no se llama "caliente".

Más aún: el que estén siendo formalmente en alguno ciertas perfecciones pasa de dos maneras; una, como distintas y limitadas en sus propias naturalezas, al modo que en el hombre hay *ser*, entender y querer, etc. De otra manera pasa el que estén siendo formalmente en alguno de orden superior, a saber: unidas e ilimitadas, al modo que, en la luz del sol, están siendo la virtud calefactiva y la desecativa y otras tales. No es poco lo que distan entre sí estos dos modos, porque es mucho más excelente estar siendo en otro del segundo modo, como se echa de ver por el ejemplo dado. Aunque, pues, las perfecciones de todos los géneros estén siendo en Dios de manera más excelente que en las creaturas, sin embargo, porque las perfecciones no simplemente tales, se hallan en El tan sólo virtualmente —pues no se denomina por ellas—, empero las perfecciones simplemente tales están en El formalmente, y no limitadas en sus propias naturalezas, —sino, como en realidad de orden superior, indistintas e ilimitadas—, por eso surge la duda de si las perfecciones simplemente tales, existentes formalmente en Dios con real identidad, están siendo distintas, sin obra alguna del entendimiento. Esto en cuanto a lo primero.

112. En cuanto a lo segundo: Escoto, en I *Sent.* (dist. VIII, q. 3), opina que tales perfecciones, aun prescindiendo de toda obra del entendimiento, son distintas, con distinción formal por la naturaleza de la cosa. Llama "distinción por la naturaleza de la cosa" la que nace de la naturaleza de las cosas mismas, de modo que la haya sin ninguna operación del entendimiento. Y añade "formal" porque no toda distinción por la naturaleza de la cosa es formal, sino tan sólo aquella que provenga de las quididades o razones formales. Prueba su intento con muchas razones, mas juzgué no deber aducir sino las que proceden de lo puramente natural, ya que ahora no intentamos tratar de teología, etc.

Argumenta, pues, en *primer* lugar, así: sabiduría y bondad se distinguen absolutamente de manera formal por la naturaleza de la cosa; *luego* sabiduría infinita y bondad infinita se distinguen formalmente por la naturaleza de la cosa. El antecedente es evidente. Se prueba la consecuencia, porque la infinidad no altera la razón formal de aquello a que se añade, ya que, en cualquier grado de perfección de su ámbito que se la considere, una perfección conserva siempre su misma razón formal, como es claro en todos los casos. Si, pues, la razón formal de sabiduría y de sabiduría infinita es la misma, y la razón formal de sabiduría se distingue por su naturaleza de la razón formal de bondad, se sigue necesariamente que la razón formal de sabiduría infinita no incluye, por su naturaleza, la razón formal de bondad.

Además: una distinción que preceda a la razón del primer distintivo no lo es por tal distintivo; *es así que* la distinción de naturaleza y entendimiento precede a la intelección que es el primer distintivo según razón; *luego...* Se prueba la menor, porque si no precediera ninguna distinción entre ellos no se distinguiría la intelección, en cuanto intelección, más que la naturaleza, en cuanto es naturaleza, pues todo lo que se distingue por intelección, en cuanto es enteramente distinta de naturaleza, se distingue también por naturaleza.

Además: las cosas que el entendimiento intuitivo entiende como formalmente distintas, tienen distinción como existente en ellas; *es así que* el mismo Dios, con entendimiento intuitivo, entiende las perfecciones divinas como formalmente distintas de él mismo; *luego* tienen ellas distinción como existente en ellas. Tal distinción no puede ser distinción de razón, porque el entendimiento divino, con su intuición, habría de producir en su esencia alguna relación de razón, como existente, lo que es absurdo; *por tanto* tal distinción es la de por naturaleza de la cosa misma. La mayor es patente por la diferencia entre entendimiento intuitivo y abstractivo. La menor es de por sí clara.

Además: Dios entiende su esencia en cuanto verdadera, mas la quiere en cuanto buena; *luego* verdad y bondad se distinguen antes ya de todo acto del entendimiento. Vale la consecuencia, porque la distinción de los objetos precede a la distinción de los actos, cual la causa precede al efecto.

Además: si bondad y verdad en Dios no se distinguen por la naturaleza misma de la cosa; *luego* son formalmente sinónimas. La consecuencia va contra ti; mas se prueba, porque bondad y verdad no indicarían en la cosa sino las mismas puras perfecciones, no distintas de manera alguna en ella.

Además: entre las perfecciones divinas hay un orden por demostración, en virtud del cual los doctores demuestran una por otra; hay además distinción entre predicaciones formales y no formales, pues se afirma que la sabiduría no se predica formalmente de la bondad, y que hay además igualdad según Agustín (XV *De Trinitate*);[268] *luego* se distinguen por la naturaleza misma de las cosas. Si no ¿para qué los doctores llenan tantos cuadernos si todas son formalmente lo mismo?

Además: entre las perfecciones divinas hay contradicción, aun antes de todo acto del entendimiento, así: que Dios entiende y no quiere, que, al revés, quiere con la voluntad y no entiende; *luego* entre las perfecciones divinas hay distinción por su naturaleza misma.

Además: para complemento de la doctrina, la distinción que hace de fundamento de una distinción real no depende de obra del entendimiento; *es así que* la distinción de las perfecciones divinas hace de fundamento de la distinción real de las emanaciones divinas; *luego* es por naturaleza de la cosa y no por operación del entendimiento, etc.

Esto en cuanto a lo segundo.

113. *En cuanto a lo tercero*, prescindiendo de la Trinidad de personas, hay que declarar *tres proposiciones* en que consiste la sentencia de Santo Tomás, y la verdad. *La primera* es: en Dios, en cuanto en sí mismo, no hay ninguna distinción en acto. *La segunda es:* en Dios, en cuanto en sí, hay distinción de razón virtual o fundamentalmente. *La tercera es:* en Dios, en cuanto es término de un acto de nuestro entendimiento, hay distinción de razón en acto.

Para evidencia de la primera proposición se ha de saber que uno es el juicio a formar sobre razones formales de cosas en sus propias naturalezas, y otro es el juicio sobre las razones formales de las mismas cuando están siendo formalmente en alguna cosa de orden superior, porque precisamente la razón formal de una no lo es de otra, porque cada una de ellas es de tal modo ella misma que no es la otra. Vgr. precisamente la virtud calefactiva y la virtud desecativa se distinguen formalmente por su naturaleza misma en sus propias naturalezas, porque la virtud calefactiva es de tal modo principio de calentar que no lo es de secar, y al revés. Mas cosas aunadas en algo de un orden superior, a la manera como se encuentran en una cosa simple y superior, así se aúnan en su única razón formal; y de esta manera carecen necesariamente de distinción formal por la

268. S. Agustín, *De Trinitate*, 1.XV, c. 17; P.L. 42, col. 1081.

naturaleza de la cosa, ya que falta entonces la razón indicada de tal distinción, a saber: aquella limitación por la que cada una de ellas es de tal manera ella misma que no es otra. Vgr., siguiendo con el ejemplo dado, la virtud calefactiva y la desecativa, tal como se hallan formalmente en la luz del sol, de igual manera a como se aúnan en la naturaleza una de la luz, de tal manera se hallan formal-indistintamente en la formal razón de luz, de modo que, dando una definición completa de luz solar, no hace falta buscarles ulterior definición, pues la definición completa de luz solar, por manifestarla en esa su excelsitud —por la que posee en sí misma indistintamente y de buenas a primeras a los inferiores—, declara, a causa de la adecuación que ha de haber entre definición y cosa definida, su virtud calefactiva y desecativa, ya que entonces su virtud calefactiva no es más ella misma que es luz y virtud desecativa, y al revés. Mas, como según Dionisio en *De Divinis Nominibus* (cap. V),[269] las perfecciones simplemente tales se hallan en Dios no definidas a sus propias naturalezas, sino elevadas a la ilimitación del *ser* mismo, se sigue que, al modo como todas ellas se aúnan formalmente en una cosa simplicísima, así están indistinta y formalmente en tal simplicísima razón formal. Y al modo que la sabiduría divina no es sabiduría más de lo que es bondad y verdad y el mismo *ser* divino, y al contrario, parecidamente la razón formal del *ser* divino mismo no incluye más al *ser* mismo que a sabiduría y bondad, porque si se diera una definición adecuada de esa realidad simplicísima que es Dios, se incluiría formalmente en tal única razón formal todo lo que Dios es; en caso contrario la definición no se adecuaría a la excelsitud del definido; por lo cual aun Dios glorioso mismo, que a sí mismo a su manera se entiende, forma solamente una razón formal, a saber: el Verbo.

Fundándote en esto, puedes argumentar así: todas las cosas que se aúnan formalmente en la única y adecuada razón formal de Dios mismo no se distinguen formalmente por la naturaleza de la cosa. *Es así que* las perfecciones divinas, independientemente de toda obra del entendimiento, se aúnan en una única y adecuada razón formal del mismo; *luego*, etc. Se prueba la menor: porque las virtudes de las cualidades inferiores no se aúnan más en la luz solar que las perfecciones simplemente tales en Dios; *es así que* aquéllas se aúnan formalmente, como es patente y lo conceden los adversarios; *luego*, etc. Se prueba la mayor, porque, en otro caso, la definición no se adecuaría con lo definido.

269. Cf. Santo Tomás, *In De Div. Nom.*, c. 5, 1.2; Vivès, XXIX, 504-507.

En segundo lugar y principalmente se argumenta en favor de la primera proposición, así: toda distinción actual por la naturaleza de la cosa se funda sobre una oposición actual según la naturaleza de ella; *es así que* entre las perfecciones no hay ninguna oposición actual por la naturaleza de la cosa; *luego*, etc.

La mayor consta por X *Metaph.* (text. com. XXIV).[270] La menor se prueba por inducción: que, en el caso actual, no haya oposición ni contradictoria ni privativa formalmente, está patente porque uno de los dos miembros de ambas oposiciones es formalmente negación, que es nefando poner en Dios. Y no basta con que haya allí fundamentalmente negación, porque una distinción actual exige oposición actual; mas oposición actual exige extremos actuales, como es patente normalmente en toda relación. Mas que no haya entre ellas oposición contraria es patente porque uno de los contrarios es siempre deficiente. El que no haya oposición relativa entre ellas es manifiesto de suyo. Y no obsta el que de esto parezca seguirse que en Dios no haya muchas perfecciones, sino tan sólo una, a saber: "deidad", pues es verdaderísimo que Dios mismo no es sino una perfección ilimitada, que absolutamente y de buenas a primeras posee en sí misma todas las perfecciones que, multiplicadas y multiplicables, se hallan en otros.

Para la *evidencia* tanto de la *segunda* como de la *tercera* proposición advierte que —como dijimos ya en una cuestión anterior— así como a esa realidad simplicísima, que llamamos Dios, se asemejan todas las perfecciones simplemente tales, que están siendo en sus propias naturalezas, así a ella se asemejan todos los conceptos formales de ellas, ya que no son sino esas mismas perfecciones en *ser* intencional. Por hacer, pues, Dios de término de estos conceptos en cuanto objeto entendido en ellos, necesariamente ha de ser Dios mismo entendido, como un correlativo de todos ellos, con muchas relaciones de razón según el número de ellos, y así ha de tener en sí actualmente distinción de razón; de modo que Dios, en cuanto objeto de muchos conceptos o razones formales, dícese tiene en sí actualmente distinción formal de razón, mas objetivamente, tanto a causa de la pluralidad de conceptos formales de los que es de objeto, como por la pluralidad de relaciones de razón por las que se refiere o se entiende referirse a las predichas perfecciones, tanto en su *ser* natural que en su *ser* intencional. Mas precisamente porque en Dios, prescindiendo de toda obra del entendimiento, hay con qué poder causar y hacer de término de los conceptos predichos, se dice que Dios tiene en sí distinción de

270. Aristóteles, *Metaph.* I 1057 b 35 (Didot, libr. IX, c. 8, *passim*).

razón virtual o fundamentalmente. Mas Dios mismo tiene todo esto por su suma e ilimitada perfección, de la cual, así como no hay creatura capaz de ella en su *ser* natural, así ningún entendimiento creado lo es en *ser* intencional, pues cualquier entendimiento creado —aunque esté viendo a Dios en esencia— es impotente para formar un concepto adecuado a la perfección divina. Respecto, pues, de la segunda proposición argumenta así: toda realidad que tenga en sí con que pueda causar, hacer de término y verificar objetalmente distintas razones o conceptos formales tiene en sí virtualmente distinción de razón, prescindiendo de toda obra del entendimiento; Dios glorioso es tal; *luego*. En favor de la *tercera* proposición argumenta así: todo lo que hace de término de muchos conceptos formales tiene en sí actualmente distinción de razón; tal es Dios; *luego*, etc.

Esto en cuanto a lo tercero.

114. En cuanto a lo *cuarto* se argumenta *contra Escoto* de *tres maneras:*

Primera, así: la distinción formal por la naturaleza de la cosa es distinción mayor que la distinción real; *luego* las perfecciones divinas no se distinguen formalmente por la naturaleza de la cosa. La consecuencia vale, y el antecedente se prueba así: una distinción según lo más íntimo es mayor que la que se hace según lo que es exterior a lo íntimo de la cosa; la distinción formal por la naturaleza de la cosa se hace según lo máximamente íntimo de la cosa, pero la distinción real se hace según lo externo a lo íntimo de la cosa; *luego*, etc. La menor es patente según Escoto en I *Sent.* (dist. II), al decir que la distinción formal por la naturaleza de la cosa se hace según los predicados del primer modo que son intrínsecos a la cosa en el primer momento; mas que la distinción real se hace por los que le sobrevienen después. Se prueba la mayor; una distinción por lo que es de alguna manera íntimo es distinción de alguna manera; la distinción por lo más íntimo es mayor distinción; *luego* la distinción por lo máximamente íntimo es máxima distinción, —pues si "simplemente" sigue a "simplemente", y "más" sigue a "más", "máximamente" sigue necesariamente a "máximamente", etc.

En *segundo* lugar se argumenta así: las perfecciones divinas, abstraídas con abstracción precisísima, son formalmente infinitas; *luego* son formalmente idénticas por la naturaleza de la cosa. El antecedente es de Escoto en I *Sent.* (dist. VIII, q. 3, en la respuesta al argumento principal). Se prueba la consecuencia suponiendo que, según doble infinidad —a declarar en la respuesta al primer argumento— se puede entender de dos maneras tal

antecedente, a saber: de infinidad dentro de la razón propia y de infinidad dentro de la amplitud de ente. Entonces se arguye así: o entiendes que tal antecedente se verifica en el caso de la infinidad primera, y esto no, porque nada prior incluye formalmente a su posterior. *Ahora bien:* una perfección divina, vgr. la sabiduría, es prior a tal infinidad porque es su modo intrínseco, etc.; o se entiende de la segunda infinidad, y en tal caso se sigue lo intentado, porque si la sabiduría divina, tomada precisa y formalmente, es tan infinita que no está confinada formalmente a ninguna perfección —simplemente tal, de ente— ha de contener, dentro del ámbito de su razón formal toda perfección simplemente tal, y no ha de excluir de su razón ninguna perfección formalmente tal; y consiguientemente no se ha de distinguir, por su naturaleza, formalmente de ninguna; pues apenas se suponga que se distinga de otras perfecciones, se la supondrá formalmente coartada dentro del ámbito del ente, lo cual es lo opuesto al antecedente, así entendido, pues se supone que aporta formalmente tal y tanta perfección de ente, mas no así toda. Vgr. supóngase que sabiduría aporte formalmente, por su naturaleza, esa perfección que sabiduría añade a ente, de modo que no aporte la que justicia o bondad añaden a ente, etc.

En tercer lugar así: las perfecciones divinas se distinguen formalmente por la naturaleza de la cosa; *luego* entre ellas hay relación real. Vale la consecuencia, porque, siendo tal distinción una relación existente en la naturaleza de las cosas, es necesario que sea real, al modo que cualquiera otra cosa existente en la naturaleza es real. Mas el consecuente es contra Avicena, quien dice que no hay relación real de uno consigo mismo.

115. *En cuanto a lo quinto*, en *favor de la respuesta a lo primero* y para destrucción del fundamento de Escoto, advierte que algo puede ser infinito de dos maneras; una, según razón propia; otra, en cuanto ente o simplemente. Es infinito según razón propia lo que no está encerrado por ningunos límites dentro de su propio ámbito, aunque esté definido en determinado grado de ente porque no tenga toda la perfección en ser. Mas es infinito en cuanto ente o simplemente lo que no esté limitado por término alguno dentro del ámbito del ente en total, —tenga así toda la perfección en ser. Ejemplo: en la cantidad de mole; si hubiera cantidad infinita, sería infinita según la razón de cantidad; sería, pues, cantidad infinita, mas no sería infinita según *ser;* pues sería ente finito y limitado al género de cantidad. Parecidamente en la cantidad de virtud; si hubiera una blancura intensivamente infinita, sería infinita según su propia razón; sería, pues, blancura infinita; mas no sería ente infinito porque estaría confinada a una especie. Y no es de poca monta el que

se diga con qué infinidad algo es infinito; pues en la primera infinidad se atiende a lo que se halla dentro del ámbito de una cosa; así que deja en ella la limitación formal que en ella encontró, como es patente en los ejemplos traídos. Mas porque en la segunda infinidad se atiende a lo que se extiende la amplitud del ente en total, tal infinidad ilimita a la cosa y a su razón y la eleva a que sea ella misma toda la perfección posible a ser, y así no es ella más ella misma que cualquier otra perfección simplemente tal; y por esto tal infinidad no deja que la acompañen distinción y limitación formal por la que, tomada en absoluto, se distinguía formalmente, por su naturaleza, de las demás. Bajando, pues, a lo propuesto, digo que, aunque sea íntegramente la misma la razón formal de sabiduría y de sabiduría infinita con la primera infinidad, sin embargo la razón formal de sabiduría infinita con la segunda infinidad es una razón formal "mucho más alta", pues abarca en su razón formal toda perfección simplemente tal; y así, por ser en Dios todas las perfecciones infinitas con la segunda infinidad, ha de ser única y simple la razón formal de todas.

Al argumento, hágase de cualquier forma, respóndase atendiendo a lo equívoco de "infinidad", como se ha dicho; infinidad primera es aquella que no altera la razón formal y en la que se atiende a los grados perfeccionales del ámbito propio de la cosa; no así la segunda. Por lo cual, si las perfecciones divinas no fueran infinitas sino con la primera infinidad, el argumento concluiría bien; mas porque tienen la segunda infinidad, antes de todo acto del entendimiento, por esto no concluye rectamente. Y no obsta el que, tal vez, la infinidad primera de cualquier perfección simplemente tal implique la segunda, pues basta con que se distingan según razón para que se haga infinito con la segunda algo que no se haría tal con la primera. Parecidamente, no obsta el que alguien niegue que perfecciones comunísimas, —cual *ser*, bondad, y semejantes— tengan ambas infinidades, por no saber imaginar en ellas la primera, ya que carecen de ámbito propio, puesto esto favorece a nuestro propósito, porque si tienen ambas infinidades —punto a discutir en otro lugar— hace falta la distinción ya dicha. Mas si tienen solamente la segunda hay que negar, sin distinción alguna, que *ser* y *ser* infinito tengan absolutamente la misma razón formal; y así derrúmbase el edificio entero escotista.

A lo segundo, hablando de una distinción actual cualquiera, se niega la menor. Y a su prueba se responde negando todo lo asumido, pues basta para que algunas cosas se distingan por intelección, en cuanto intelección, y no por naturaleza, el que haya entre naturaleza e intelección una fundamentada distinción

de razón. Por lo cual, cuando se dice que todo lo que se distingue por intelección, en cuanto totalmente distinta de naturaleza, se distingue también por naturaleza, distingue entre indistintas actual y fundamentalmente. Y di que es falsa, del primer modo, mas verdadera del segundo. Pero entonces, niega la menor subsumida, a saber: que "intelección y naturaleza son indistintas fundamentalmente antes de todo acto del entendimiento", ya que tienen una fundamentada distinción de razón, como declaramos.

A lo tercero se niega la menor, porque, aunque Dios intuya sus perfecciones cual distintas desde siempre; sin embargo no las ve como desde siempre distintas actualmente, —aunque afirmar que "el acto del entendimiento divino causa una actual distinción de razón" no es ajeno a la filosofía.

A lo cuarto se niega la consecuencia, pues basta con que los objetos de entendimiento y voluntad se distingan fundamentalmente, y por entonces no hace falta distinción actual, al modo que el entendimiento y voluntad de Dios no se distinguen entonces sino con fundamentada distinción de razón.

A lo quinto se niega la consecuencia, pues la sinonimidad, que es peculiaridad de los nombres, no se aprecia según la identidad de la razón formal de la cosa, en cuanto tal, sino según la identidad del concepto formal o mental, pues las palabras denotan lo que pasa en el alma; así que, por tener verdad y bondad de Dios diversos conceptos, no son para nosotros sinónimos. Se responde, pues, a la prueba que, aunque indiquen formalmente la misma realidad en cuanto tal y la indiquen a ella sola como lo significado por ellos, sin embargo indican aún distintamente los conceptos mentales en cuanto razones significantes; y esto destruye la sinonimidad, como se acaba de decir.

A lo sexto se responde que, por parte de la cosa, basta para todo ello con la dicha distinción de razón virtual o fundamentada; por parte nuestra basta con distinción actual de razón, ya que hablamos como concebimos; mas formamos conceptos distintos de los que uno procede de otro y no se predica uno de otro y posee alguna referencia que el otro no tiene. Por lo cual hacemos demostraciones y predicaciones formales e idénticas, y negamos de Dios bajo un concepto lo que del mismo afirmamos bajo otro. Llenan, pues, muchos libros los doctores balbuciendo, como pueden, las excelencias de Dios, empalabrando a lo humano aquella razón formal simplicísima, que abarca todo lo que en Dios está formalmente, no pudiendo ni entenderlo ni trasmitirlo sino mediante conceptos especiales; y

no porque haya en El una distinción por su naturaleza. A su vez, la igualdad entre las perfecciones divinas, antes de todo acto del entendimiento, no es sino un no exceso fundamental entre ellas, que se salva con una distinción solamente virtual entre ellas.

A lo séptimo se responde que, puesto que, antes de todo acto del entendimiento, no se halla formal, sino fundamentalmente, una contradicción, —porque uno de los contradictorios es formalmente negación, que no es sino obra del entendimiento—, por ello basta, entonces, con que se halle una fundamentada distinción de razón, lo que concedemos; y no hace falta más, como es claro de suyo.

A lo último se responde que las emanaciones divinas se distinguen real y formalmente; y aunque el fundamento de la distinción formal entre ellas sea una distinción de entendimiento y voluntad, no es, con todo, fundamento de una distinción real entre ellas. Pues las procesiones divinas se distinguen realmente, no precisamente porque una proceda del entendimiento, y otra, de la voluntad, sino porque tienen una real oposición relativa, como lo enseña Boecio.[271] Se asume, pues, algo falso, a saber: que la distinción entre las perfecciones divinas sirva de fundamento a una distinción real de las emanaciones divinas. Mas para fundar una distinción formal entre ellas basta con una distinción formal fundamentada entre entendimiento y voluntad, al modo que las procesiones divinas mismas no se distinguen formalmente por la naturaleza de la cosa —prescindiendo de distinción real—, sino tan sólo con distinción virtual de razón, antes de toda obra del entendimiento, de manera que, sin oposición relativa real, no se distinguen por la naturaleza de la cosa más de lo que se distinguen entendimiento y voluntad. Mas brevemente se puede responder a este y parecidos argumentos diciendo: antes de todo acto del entendimiento hay, en lo divino, distinción formal, no formalmente sino virtualmente, esto es: contenida eminentemente de esta manera: que cada cosa divina hace lo propio cual si fuera formalmente distinta de otra, pues el entendimiento entiende y no quiere, la voluntad quiere y no entiende, como si hubiera formalmente distinción formal entre entendimiento y voluntad, y así de lo demás. Se funda formalmente tal modo de haber distinción formal sobre la eminente unidad formal de la deidad; y basta para salvar todo aquello para salvar formalmente lo cual se introduce la distinción formal, porque equivale eminentemente a ella.

271. Boecio, *De Trin.*, P.L. c. 6; t. LXIV, col. 1254; Cf. Santo Tomás, I P., q. XL, a. 2.

[*TEXTO*]

De una segunda manera se halla la esencia en las sustancias intelectuales creadas, en las que ser es diverso de sus esencias mismas, aun en el caso de que la esencia no tenga materia. Por lo cual su ser no es absoluto, sino recibido y, por ello, limitado y finitado a la capacidad de la naturaleza recipiente; mas su naturaleza o quididad es absoluta, no recibida en materia alguna. Y por esto se dice en el libro De Causis[272] *que las inteligencias son, respecto de lo superior, finitas; y, respecto de lo inferior, infinitas, pues son finitas, en cuanto a su ser, que reciben del superior, mas no están finitadas respecto de lo inferior porque sus formas no están limitadas a la capacidad de una materia que las reciba. Y en tales sustancias, no hay multitud de individuos dentro de una especie, como ya quedó dicho, —a excepción del alma humana por razón del cuerpo al que se une.*

[*COMENTARIO*]

116. En la segunda parte de este capítulo sobre las esencias de las sustancias intelectuales creadas, colocadas en el segundo orden, reúne el autor cuatro proposiciones. Es la *primera:* en las sustancias intelectuales creadas *ser* es algo diverso de esencia. *Segunda:* en ellas no se halla materia. *Tercera:* su *ser* es finito, mas la esencia es infinita. *Cuarta:* ninguna de ellas es multiplicable numeralmente, a excepción de la última, a saber: del alma humana. Omitiendo la primera y segunda, por ya declaradas, explica la tercera por razón y autoridad.

Para evidencia de la razón hase de notar que el acto es finitado por la potencia en que se recibe, y que la potencia es finitada, aunque de diversa manera, por el acto recibido. Porque lo que está en potencia no está determinado, sino es determinable por el acto respecto del que está en potencia, mas cuando lo recibe, queda finitado formalmente por él. Parecidamente: el acto es, por esencia, receptible en este o en otro, y consiguientemente es determinable a este o a estotro sujeto; mas, cuando está recibido en éste, ya no queda en él la amplitud e indefinición a éste o a aquél, ya que está determinado a esto. Hay, pues, doble infinidad y doble finitud; una, por parte del acto, otra por parte de la potencia. Mas la infinidad por parte de la potencia suena a imperfección, ya que proviene de carecer de un acto que finite la potencia; mas la infinidad del acto expresa máxima

272. Cf. Santo Tomás, *In De Causis*, 1.5; Vivès, XXVI, 527

perfección, puesto que proviene de carecer de potencia que finite al acto. Señal de esto: las formas no recibidas realmente en alguien son mucho más perfectas que las formas recibidas, como es patente. Luego, por estar el *ser* de las sustancias intelectuales recibido en su esencia, se sigue que está finitado de ese modo según el que el acto es finitado por la potencia; por lo cual está contraído y limitado al género de su recipiente, a saber: a la naturaleza cuyo es. Mas porque su esencia no está recibida en algo, ya que no es forma recibida en materia, se sigue también que sea infinita con la infinidad perteneciente al acto, ya que no está determinada por la capacidad de alguna materia que la reciba, cual pasa con las formas de las cosas materiales. Con estos previos forma así la razón: aquello cuyo *ser* esté recibido, mas cuya forma esté irrecibida, tiene *ser* finito, mas esencia infinita; las inteligencias son así, *luego*, etc. Y advierte que, en esta razón, se trata siempre tanto de finitud como de infinidad por parte del acto, pues con tal finitud el *ser* de las inteligencias es finito, y con tal infinidad su esencia es infinita. Si queremos, pues, hablar de finitud, perteneciente a potencia, se hallará que su esencia es finita, ya que, en ellas, la potencia está terminada por el acto de *ser*.

Se confirma aun esto por la autoridad del libro *De Causis*,[273] donde se dice que las inteligencias son finitas respecto de lo superior e infinitas respecto de lo inferior, porque su *ser*, —que es, en ellas, lo supremo— está recibido; mas la esencia —que es en ellas lo ínfimo— no está recibida; y porque su esencia— en cuanto está referida a lo que está formalmente sobre ella, a saber: el acto de *ser*— es finita, porque lo recibe; mas en cuanto está refiriéndose a lo que está bajo ella, a saber: la materia, es infinita, ya que no está recibida en la materia, etc.

Advierte esto para entender muchas cosas de las anteriormente dichas, y para que evites el error de aquellos que, por no entender su fundamento, afirman que, si *ser* es infinito simplemente —como anteriormente dijimos, porque no está recibido en algo, ya que la esencia, tanto de las sustancias inmateriales, como de las compuestas, no está recibido en nada— será la esencia simplemente infinita, lo que es ridículo; por lo cual parece gran ligereza argumentar de irrecepción a infinidad. Sabe, pues, que esta nuestra posición se funda sobre esta proposición: toda realidad receptible, según su propio orden, en otro, mas que esté realmente no recibida, es infinita, con infinidad opuesta a esa finidad que una cosa de su orden contrae al estar recibida. Dije: "receptible, según su propio orden, en otro", a causa de lo compuesto y de la materia que, en todo su ámbito, no son

273. *Id.*

receptibles. Dije: "es infinita con infinidad opuesta, etc.", porque, así como no cualquiera cosa receptible lo es en cualquiera, sino que todo acto tiene su propio recipiente —como consta por II *De Anima* (text. com. XXVI)—[274] así de cualquier clase de recepción no se sigue cualquier clase de finitud, sino de determinada recepción determinada finitud; y, al contrario, de tal irrecepción síguese tal infinidad opuesta, a saber: a tal finitud que la cosa contraería, caso de estar recibida; vgr. por ser la blancura receptible en sujeto, si se la supone irrecibida será infinita, no con cualquier infinidad, sino con la opuesta a esa finitud que tiene en un sujeto. Así que, en el caso propuesto, tanto *ser* como forma tienen, según su orden, razón de receptibles —que a ninguno de los dos repugna ser recibidos—, mas son receptibles en diversos recipientes, ya que el recipiente propio del *ser* mismo es la quididad o el supósito; mas de la forma, lo es la materia. Y por esto, al modo que la recepción de la forma en la materia es de otra clase que la recepción del *ser* en la esencia —como anteriormente mostramos—, así también la finitud de la forma por la materia es de otra clase que la finitud del *ser* por la esencia, aunque convienen en que las dos son según el modo como el acto es finitado por la potencia; y parecidamente ha de ser de clases diversas la infinidad que adviene a una forma por no estar recibida en materia, y la infinidad que adviene al *ser* por no estar recibido en ninguna quididad, pues una forma, por estar recibida en materia, queda encerrada en ella; pierde esa amplitud por la que está indefinida respecto de este o estotro particular; y por esto precisamente: por estar separada de materia no es infinita sino de esta manera: la de carecer de límites por no estar coartada a la capacidad de materia alguna. Mas porque *ser* resulta coartado al género y especie de la quididad en que se recibe, si se lo supone irrecibido no estará confinado a ningún género, y, consiguientemente, será simplemente infinito, por carecer de los límites propios de cualquier género.

Tienes, pues, la solución de la duda consiste en que no decimos que todo lo irrecibido sea infinito, sino que una cosa, receptible según su orden, esté no recibida; y en que no decimos que toda cosa, receptible según su orden, si no está recibida, sea infinita del mismo modo, sino de diverso. Así que, por lo primero, es patente que una sustancia compuesta no tiene, por sólo no estar recibida, infinidad alguna; por lo segundo, es patente que la esencia de una inteligencia, encerrada en la materia —mas sin ser el *ser* mismo— es infinita por no estar recibida en materia, pero no es simplemente infinita, etc.; y es

274. Aristóteles, *De An.* B 414 a 21 (Didot, libr. II, c. 2, n. 14).

patente que el *ser* divino, clausurado en el orden del *ser* mismo, por no estar recibido en quididad o esencia es simplemente infinito.

Tienes con esto cómo advertir la falta en el juicio de escotistas y de Escoto en I *Gent.* (dist. II, q. 2), donde atribuyen a Santo Tomás la razón aducida allí para concluir a la infinidad de Dios, que es así: la forma es finitada por la matéria; *luego* forma que, de natural, no esté siendo en materia, es infinita. Ya sabes qué infinidad se siga de esta razón, y sabes que, según Santo Tomás, la infinidad de Dios niega límites más amplios.

Por lo cual advierte allí tres fallas: *Primera*, se afirma que la antedicha razón la tomamos para concluir de ella a una infinidad simplemente tal, cuando, según nosotros, no concluye sino a infinidad según-cómo. *Segunda:* se sostiene que la razón antedicha es un sofisma de falacia de consecuente, porque la forma es, de natural, finita, aun antes de ser finitada por la materia, según lo de III *Physicorum,*[275] que un cuerpo es finitado respecto de otro cuerpo; luego si no está finitado respecto de otro cuerpo es infinito. El error es patente, porque cuando se dice que la forma es finitada por la materia, "por" denota la precisa causa de la finitud "según en qué", que, de por sí, está indeterminada respecto de esta o estotra materia; por lo cual se sigue bien: luego una forma que, de natural, no esté recibida en materia, es infinita según cómo. Pues si la afirmación es causa precisa de afirmación, la negación lo será de negación; mas no es tal el proceso en II *Physicorum*, porque un cuerpo no es finitado, causal y precisamente, por otro cuerpo.

La *tercera* falla es que se empeña en atacar otra anterior afirmación, a saber: la de que la esencia de una inteligencia está finitada respecto de lo superior por su *ser.* Por el contrario, dice, el *ser* es posterior a la esencia y accidente suyo, según vosotros; *luego* la esencia de una inteligencia, ya en el primer instante de naturaleza, parece ser infinita intensivamente, y, por tanto, no finible por el *ser* en el segundo instante.

A lo cual por cierto se responde que, aunque *ser* posterior a la esencia según el orden de engendramiento, sea accidente suyo, esto es: esté fuera de su concepto formal, sin embargo la esencia es, en tal prior, simplemente finita, tanto porque es recipiente de *ser* mismo como porque no es su mismo ser, etc.; a la manera, pues, como la esencia es simplemente infinita por ser el *ser* mismo, cual es patente en Dios, por lo dicho, así precisamente, porque la esencia no es su *ser,* por ello no es

275. Cf. Santo Tomás, L. III, 1.8 y 9 (alias 1.7 y 8), Vivès, XXII, 403 y sg.

infinita simplemente, —según aquella máxima: si la afirmación es la causa de la afirmación, etc. Porque, pues, en todo priori la esencia de una inteligencia es fundamentalmente capaz de recibir el *ser* mismo —y de esto no puede prescindir, aunque no en todo priori lo tenga—, se sigue que es, por su *ser,* simplemente finita, esto es: porque no es su *ser,* sino es o actuable o actuada, etc. Así, pues, se entiende el que la esencia de una inteligencia sea finitada por su *ser.*

Dejemos la *cuarta* proposición, discutida ya anteriormente en cuanto a su primera parte; mas en cuanto a la segunda, a saber: que el alma intelectiva, que es la última entre las sustancias intelectuales, se multiplique numeralmente, necesita de gran consideración. En el texto se señala como causa de ello su unión con el cuerpo, ya que toda forma, unida a un cuerpo de tal manera que le dé formalmente *ser,* se multiplica necesariamente según se multiplique el cuerpo, en caso contrario muchos cuerpos tendrían el mismo *ser* numéricamente; ya que, de una forma, no proviene sino un solo *ser* sustancial; y con razón se dice que, por la unión del alma al cuerpo, el alma se multiplica numéricamente, porque la distinción numérica, por no ser formal, ha de hacerse según la cantidad, como anteriormente se declaró; mas no podría, según la cantidad, haber tal distinción en el alma, si la forma no lo fuera de una realidad cuantitativa, como se echa de ver en las inteligencias. Es, pues, razón eficaz para concluir a la pluralidad numérica de almas la unión del alma misma a un cuerpo numéricamente multiplicado.

[*TEXTO*]

Y aunque su individuación dependa, en cuanto a su comienzo, ocasionalmente del cuerpo, porque no adquiere para sí el alma existir individuado sino en el cuerpo del que es acto, no por eso, destruido el cuerpo, ha de perecer la individuación, ya que, por tener un existir absoluto desde que adquirió para sí el existir individuado al haberse hecho forma de este cuerpo, tal existir permanece siempre individuado. Y por ello dice Avicena[276] *que la individuación y multiplicación de las almas dependen del cuerpo en cuanto a su principio, mas no en cuanto a su final.*

[*COMENTARIO*]

117. Contra la cuarta proposición se excluye aquí una objeción, que es ésta: una forma multiplicada por la multiplica-

276. Avicena, *De An.* V, c. 3, edic. cit., fol. 14 r v.

ción del cuerpo no permanece, destruidos los cuerpos, en su multitud; el alma humana se multiplica por la multiplicación del cuerpo; *luego*, destruidos los cuerpos, no pueden quedar muchas las almas humanas, etc. El proceso es bueno, mas la conclusión es falsa; *luego* lo es una de las premisas. No lo es la mayor, como está probado; *luego* lo es la menor que fue la cuarta proposición. La mayor se prueba porque, quitada la causa, se quita el efecto. Si, pues, la causa de multitud de alma es la multitud misma de cuerpos, quitada la multitud de cuerpos, se quitará también la multitud de almas. Mas la letra del texto excluye tal objeción, declarando que las formas se plurifican de dos maneras al plurificarse los cuerpos, a saber: con dependencia de la materia y sin dependencia de ella; las primeras se destruyen, destruidos los cuerpos; las segundas, empero, permanecen, ya que su individuación proviene tan sólo ocasionalmente de los cuerpos, de cuyo número es el alma intelectiva.

Para evidencia de esto nota, primeramente, que se ha de juzgar lo mismo de *ser*, de la unidad y de la multitud de una cosa en cuanto a dependencia e interdependencia, a saber: de modo que aquella cuyo *ser* no dependa de la materia, ni su unidad ni su multitud dependerán de la materia; mas aquella cuyo *ser* dependa de la materia, tanto su unidad como su pluralidad serán también dependientes de ella, ya que uno y muchos son atributos propios del ente.

Nota en segundo lugar que hay tres diferentes clases de formas. Algunas hácense *en* la materia y sácaselas *de* la potencia de la materia; así las formas materiales. Algunas hácense *en* la materia, mas no se las saca *de* la potencia de la materia, —cual el alma intelectiva, que "viene de fuera". Algunas, no se hacen *en* la materia ni se las saca *de* la potencia de la materia; así las formas separadas de la materia, a saber: las inteligencias. No puede darse una cuarta clase: el de aquellas que se las saque *de* la potencia *de* la materia, y que no se hagan *en* la materia, porque, como es patente, esto implica contradicción.

Y por cierto que aquellas a las que ni se las saca *de* la potencia de la materia ni se hacen *en* ella son enteramente independientes y separadas *de* la materia, e inmultiplicables numeralmente, como quedó ya probado. Mas las primeras y segundas, por convenir en lo de hacerse *en* la materia, tienen estotro común: que ambas han de adaptarse y proporcionarse a las materias recipientes en que se hacen, ya que los actos propios han de hacerse *en* materias propias, como se dice en II *De Anima* (text. com. XXVI),[277] por lo cual la forma de león ha

277. **Aristóteles**, *De An.* **B 414 a 21 (Didot, libr. II, c. 2, n. 14).**

de estar conmensurada a este cuerpo leonino, tanto que no lo esté al equino; y la forma de *este* león ha de estar conmensurada con este cuerpo leonino, de modo que no lo esté con estotro, etc. Y, consiguientemente, por esto conviene en estotro: que ambas han de multiplicarse a la vez con los cuerpos propios, ya que todo lo que ha de estar mutuamente coadaptado y proporcionado, recibe a la vez multitud y unidad, como es patente discurriendo caso por caso, ya que a la multiplicación de formas en una especie acompaña la multiplicación de cuerpos en esa misma especie, y al revés; en caso contrario o bien una forma estaría siendo en diversas materias o diversas materias estarían siendo bajo una forma, —ambos casos son imposibles. Mas porque las formas primeras se sacan de la potencia de la materia, y no las segundas, se diferencian entre sí en que las primeras tienen su *ser* dependiente de la materia, cual de causa material, causante y sustentante su *ser*. Pero las segundas tienen un ser que excede toda la capacidad de la materia y es independiente de ella, ya que no son causadas de por ella. Consiguientemente a lo cual se diferencian, en segundo lugar, en que tanto la unidad como la multitud de las primeras, lo mismo que el ser, dependen de la materia, y por tanto, al modo que, destruidos los cuerpos, destrúyense ellas, destrúyense parecidamente su unidad y pluralidad. Empero tanto la unidad como la multitud de las segundas es independiente de la materia, como lo es su *ser*; y por ello, al modo que, destruidos los cuerpos, el *ser* de ellas permanece, así también permanecen la unidad y la pluralidad. Y esto es lo que intenta decir aquí Santo Tomás, respecto de la individuación del alma, esto es: de su unidad. Y parecidamente ha de entenderse lo de que su pluralidad depende, ocasionalmente, del cuerpo, pues depende de esta manera: por hacerse *en* el cuerpo; mas no de manera se la saque *de* la potencia corporal *de* la materia, y esto es lo que sobreentiende con "no lo adquiere sino en el cuerpo"; y añade cual razón: "porque tiene un *ser* absoluto", esto es: independiente *del* cuerpo, corrompido el cuerpo, puede permanecer sin él; por lo cual Avicena[278] dice que "la individuación del alma depende del cuerpo en su inicio, mas no en su final", a saber: no se hace sino *en* cuerpo. Mas puede *ser* y de facto *es* sin cuerpo después de la muerte; y así queda resuelta la objeción hecha, porque la mayor es falsa respecto del segundo orden de formas, cual lo es el alma humana. A la prueba es ya patente lo que se ha de decir, porque la multiplicación de cuerpos no es propiamente causa, —sino ocasión, y esto tan sólo en el hacerse—, de la multitud de almas; mas, cesando la causa en el hacerse, no cesa el efecto en cuanto al *ser*.

278. Avicena, *loc. cit.*, p. 188. n. 1.

[CUESTION XIV]

118. *Se pone a discusión aquí, acerca de la individuación de alma intelectiva, qué es lo que la individúa.*

En esta cuestión se han de hacer *tres* cosas:

Primero: exponer la opinión de Escoto.

Segundo: declarar la opinión de Santo Tomás.

Tercero: responder a los argumentos contrarios.

119. En cuanto a lo *primero*, Escoto, en II *Gent.* (dist. III, q. ult.) y en el cuodlibeto (q. II), consecuente con su posición acerca de la estidad, sostiene que el alma se individúa por su propia estidad. Argumenta así contra Santo Tomás: por lo que primariamente algo está siendo en acto fuera de la causa y del entendimiento, por eso mismo primariamente está siendo éste; *es así que* el alma, lo mismo que cualquier entidad, sobre todo la absoluta, está primariamente por sí misma en acto fuera de la causa y del entendimiento; *luego* el alma es, primariamente por sí misma, ésta. La mayor se prueba porque la universalidad, o ser no esto, no conviene a una cosa sino en el entendimiento. La menor es patente porque primariamente por sí misma una cosa se aparta del no ser.

Además: toda distinción formal —o sea: no por la materia— es específica; las almas intelectivas se distinguen formalmente, o sea: no por la materia; *luego* se distinguen específicamente. La conclusión es falsa, *luego* lo es una de las premisas. No la menor, porque las almas intelectivas separadas carecen de materia; luego lo es la mayor que es el fundamento de tu posición. Que si dijeres que las almas tienen inclinaciones a diversos cuerpos y que por ellas se distinguen, —contradigo: el alma es por naturaleza término de la creación, y el término de ella es formalmente *éste*, antes de unirse a la materia; *luego* el alma es, por naturaleza, ésta, aun antes de que se una a la materia; *luego* el alma se individúa y no por unión al cuerpo. El antecedente se prueba así: es prior lo que puede *ser* sin otro, mas éste no sin aquél, según V *Metaph.*[279] (text. com. XVI); el alma no sólo según esencia, sino aun según existencia, puede *ser* sin unión con la materia, mas no sin que sea término de la creación y sea ésta; *luego* el alma es, por naturaleza, término de la creación y es ésta, aun antes de que esté siendo en materia.

279. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1018 b 9 y sg. (Didot, libr. IV, c. 11, *passim*). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.13 (alias 1.16); Vivès, XXIV, 550-553; Cathala, n. 936-953.

Si se dijere que el alma no se hace *esto* por la unión actual o por existir en la materia, sino por la aptitud a existir en ella, esto no evade la dificultad porque la naturaleza absoluta es prior a su misma aptitud; porque el alma es *ésta*, precisamente por ello tiene esta aptitud a *esto* y le repugna, etc. Argúyase así: lo que conviene a uno y repugna a otro de la misma especie no conviene propiamente a *éste* en lo que tenga de común a estos, o cuando menos preexige necesariamente distinción de ellos, a saber: la de éste respecto a estotro. *Es así que* esta aptitud conviene a esta alma y repugna a aquélla: *luego* preexige necesariamente la distinción entre ésta y aquélla; *por tanto* no se individúan por aptitudes.

Se confirma: la razón de una aptitud, hablando formalmente, no es algo para sí ni es razón de ente en acto; *luego* no puede ser principio individuador del alma. Se prueba el antecedente en cuanto a su primera parte, porque, si fuera algo para consigo mismo, no podría concebírsela cual algo para otro, cual término, —lo que es falso. Se prueba en cuanto a la segunda parte, porque lo que exige necesariamente algo no existente, él mismo no existe en acto; mas una aptitud lo es hacia un término no existente; *luego* su razón no es razón de un ente en acto. La consecuencia es patente, porque la distinción relativa presupone una distinción absoluta; porque, pues, el alma es *ésta*, por eso precisamente tiene esta aptitud, y no al revés; y porque *esta* alma es singular con singularidad actual en acto, no hay tal aptitud *ésta* a *este* cuerpo. Esto es lo que estos, en esta cuestión, sienten.

120. Mas nosotros, siguiendo los fundamentos peripatéticos, decimos que el alma se individúa por conmensuración sustancial con este cuerpo; y que esta alma y estotra se distinguen por sus conmensuraciones a este y a estotro cuerpos. Anteriormente se adujeron las pruebas, cuando demostramos que la distinción numeral no puede originarse sino de la cantidad; así que ahora nos bastará con declarar de qué manera es lo que decimos. "Conmensuración" puede tomarse de dos maneras; una, por relación de conmensuración; otra, por la coadaptación sustancial misma de la cosa. De la primera manera conmensuración es algo esencialmente relativo y está en el género de relación. De la segunda, es algo absoluto y del predicamento de la cosa conmensurada, pues es esencialmente lo mismo que ella, con la sola diferencia de razón; y parecidamente digo respecto de inclinación, aptitud, coadaptación, sellamiento y parecidas palabras de que se echa mano para expresar lo propuesto. Además, "absoluto" se toma de dos maneras: una, respecto de término *a que;* y así decimos que sustancia, cantidad y calidad

son entes absolutos; otras, respecto de recipiente a lo sujeto *en que;* y así ningún predicamento de accidentes es absoluto, ya que son esencialmente receptibles *en* la sustancia. Cuando, pues, se dice que las almas se individúan por sus conmensuraciones, hay que entenderlo de las conmensuraciones sustanciales que son algo absoluto respecto de términos *a que*, aunque no respecto de receptivos *en que;* y no ha de entenderse de conmensuraciones que sean relaciones, etc. Así, pues, como es propio de la esencia del *alma en común* el que sea proporcionada a un cuerpo físico orgánico —lo que entra en su definición—, así es de esencia del *alma humana* conmensurarse al cuerpo humano, ya que es perfeccionadora del cuerpo humano de tal manera que no lo es del bovino; y así también es de esencia de *esta* alma la conmensuración a *este* cuerpo; y así la conmensuración al cuerpo humano no sigue a alma ya humana, sino la constituye en cuanto humana; pues precisamente por esto se diferencia primariamente el alma de hombre del alma de buey, porque aquélla es acto propio de un cuerpo humano, mas ésta lo es de uno bovino. Empero consta que es lo mismo ser acto propio de cuerpo humano y ser sustancialmente perfección suya sustancial conmensurada. Así que la conmensuración sustancial de esta alma con este cuerpo no sigue a esta alma, sino que la constituye como esta misma, ya que esta alma es sustancialmente acto propio de este cuerpo; por lo cual esta alma se distingue primariamente de estotra porque aquélla es acto propio de este cuerpo, mas estotra es acto propio de estotro; y esto es lo que Santo Tomás expone en II *Contra Gen.* (cap. LVI), en las cuestiones *De Anima*[280] y siempre que habla de este punto.[281] Por lo demás es ésta una proposición consonante con los principios de Aristóteles, pues en el libro I *De Partibus Animalium*[282] enseña que las diferencias propias de algo dividido deben distinguirlo propiamente en cuanto tal. Vgr. las diferencias propias de animal no deben ser blanco y negro, que no dividen "animal" en cuanto animal, pues la identidad de animal es compatible con tal diversidad, y tampoco han de serlo las de nadador y volátil, porque no diversifican propiamente a la naturaleza sensitiva, sino deben ser sensitivos, tal o cual, ya que animal, por constituirse animal por lo de sensitivo, no se diversifica sino por diferencias de sentir. Por lo cual, siendo el alma esencialmente acto de cuerpo físico, se divide, según diferencias propias, por ser acto de tal cuerpo o de tal otro; y, a

280. *Quest. disput. De Anima*, q. única, art. 1.
281. *In II Gent.* Dist. I, q. II, art. 5; *De Malo*, q. V, art. 5.
282. Aristóteles, *De Part. Anim.*, A 643 a 27 y sg. (Didot, libr. I, c. 3, lín. 32 y sg.).

su vez, acto de tal cuerpo, por ejemplo del humano, se divide según diferencias propias, aunque materiales, por ser acto de este cuerpo o de estotro. Individúanse, pues, las almas mismas por conmensuraciones sustanciales, mas no independientes de sus recipientes, al modo que aun las mismas almas no son absolutamente independientes de los cuerpos perfectibles que las reciben. No considerar esto es causa del error de aquellos que pretenden juzgar de todo de la misma manera, cual los escotistas, a quienes, por no considerar las peculiares naturalezas de las cosas y pretender adecuar las cosas a sus conceptos, les acaece sostener una individuación uniforme para todas. Y les pasa estar en el número de los que se dice en II *Coeli*[283] (text. com. LXXX) que discuten hasta que no tienen en qué contradecirse a sí mismos.

121. Visto esto, procedamos a la *solución de los argumentos.*

Al primero se responde que la mayor es falsa; pues, aunque cualquier cosa, puesta fuera de entendimiento y causa, sea *ésta*, no obstante no es primariamente por lo mismo existente y ésta; pues existe primariamente por *ser;* mas es ésta primariamente por la estidad; pues hay muchas cosas que se acompañan inseparablemente y que no se poseen primariamente por el mismo principio, al modo que todo ente, diferente de Dios, está siendo fuera de entendimiento y causa, y es dependiente; mas no existe y depende primariamente por lo mismo.

La menor además es falsa, pues una cosa, como se declaró, no está puesta fuera de la nada primariamente por sí misma, sino por una existencia distinta realmente de ella misma, etc.

A lo segundo se niega la menor, pues dos almas humanas separadas no se distinguen formalmente o por la materia, aunque sean formas puras abstraídas de la materia, porque una cosa es decir: toda distinción formal es específica; y otra, toda distinción de formas, porque la *distinción formal*, por hacerse según los principios definidores, es específica, ya que todas las cosas que tienen definiciones diversas difieren en especie, ya que, al menos, no tienen las mismas diferencias últimas, cuya diversidad basta para la diversidad específica; mas tal diversidad no existe entre las almas de Sortes y de Platón, ya que tienen la misma definición. Mas la *distinción de formas*, por provenir de cualquiera división que pase a las formas, se halla en dos almas separadas, precisamente, porque están coadaptadas a diversos cuerpos. Por lo cual la razón no es parecida respecto de ellas y

283. Aristóteles, *De Coelo*, B 294 b 9 (Didot, libr. II, c. 13, n. 9). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.22; Vivès, XXIII, 179.

de las demás sustancias separadas que no son unibles a cuerpo. Y así, la respuesta allí dada es buena, si se la entiende debidamente, a saber: de la manera expuesta: que las almas se distinguen por sus inclinaciones sustanciales a diversos cuerpos.

A la objeción primera, se replica que no prueba lo intentado, pues concluye así: *luego* el alma es, por naturaleza, *ésta*, aun antes de que esté actualmente unida al cuerpo; cuando debiera concluir: *luego* el alma es, por naturaleza, *ésta*, aun antes de que esté coadaptada o inclinada a este cuerpo, pues no afirmamos que el alma se individúe formalmente por la unión actual al cuerpo, sino por la coadaptación sustancial a este cuerpo, coadaptación que se debe, por naturaleza, al alma, aun antes de la unión actual misma; lo que es patente precisamente porque *esta* alma es término propio de creación, y *alma* no es *este* existente; y porque *ser-en* presupone *ser;* mas a una alma *particular* le es tan inmediato *ser* como *ser-en*. Así que la respuesta dada allí es buena *cum grano salis*, pues afirmamos que el alma se individúa formalmente por la adaptación sustancial o conmensuración; mas condicionalmente, por la unión actual al cuerpo, esto es: por condición *sine qua non;* y porque se halla de suyo en una cosa su razón formal priormente que una condición *sine qua non*, por esto, etc.

Al argumento en contra de esto la respuesta quedó clara por lo dicho, pues tal argumento asume algo falso, a saber: que la naturaleza de esta alma es prior a su adaptación sustancial. Así que la mayor del argumento, allí hecho, en favor de la segunda parte de la disyuntiva, es falso, a saber: que lo que conviene a uno y repugna a otro de la misma especie, preexija la distinción entre ellos, ya que es compatible el que no la preexija, sino que haga su distinción, al modo que lo que conviene a una especie y repugna a otra del mismo género, no es preciso que preexija la distinción de tales especies, sino que basta con que la haga. Vgr. "racional" conviene a hombre y repugna a león, e irracional conviene a león y repugna a hombre; y no obstante racional e irracional no preexigen la distinción de hombre y león, sino que la hacen. Por lo cual subsume bajo tal mayor; *es así que* la estidad del alma de Sortes le conviene a él y repugna al alma de Platón; *luego* tales estidades suponen que sus almas mismas son distintas; y así persuadirás a los escotistas de la fuerza de su argumento, etc.

A la confirmación, cuando se dice: "la razón de adaptación no es algo para uno mismo", digo que la razón de adaptación sustancial, de la que hablamos, es algo respecto a otro, mas no en cuanto término, sino en cuanto receptor. La prueba contra esto carece de fuerza, pues concedo que puede

entenderse no por respecto a otro cual a término, mas no a otro que no haga de término, sino de receptor; de esta manera cantidad y cualidad son cosas absolutas o independientes de término, mas no de sujeto.

A lo segundo que se pone en el antecedente, a saber: "que la razón de una aptitud no es razón propia de un ente en acto", digo, primero, que es falso, pues la aptitud para reír, a saber: la risibilidad, tiene razón de ente en acto primero, aunque de potencia para el acto segundo. Además las dos proposiciones de la prueba son falsas, a saber: "lo que exige necesariamente algo no existente, él mismo no existe en acto", pues toda potencia activa solamente exige en acto primero que su operación no exista, y no obstante ella misma está existiendo en acto. Mas la menor es falsa, porque la aptitud sustancial del alma al cuerpo no excluye el cuerpo; es solamente la composición de contrarios la que hace que la aptitud del alma esté sin actual unión. Digo en segundo lugar que hay equivocidad en "aptitud", pues, la aptitud que concebimos como del alma no [es] sino conmensuración o sellamiento sustancial del alma misma en su cuerpo, conmensuración que está en acto, tanto que el alma esté unida al cuerpo como que esté separada de él, como consta por el ejemplo aducido de la cera. Mas el argumento procede como si tal aptitud fuera algo potencial, en espera de algo que la reduzca al acto, etc. Es patente lo que se ha de decir a la consecuencia, porque tal distinción no es relativa, sino absoluta, referida a receptor, etc.

[*TEXTO*]

Y porque en estas sustancias la quididad no es lo mismo que el ser, por esto son ordenables en predicamentos, y por esto se hallan en ellas género, especie y diferencia, aunque las diferencias propias suyas nos están ocultas, que aun en las cosas sensibles las diferencias esenciales mismas nos son desconocidas; por lo cual las indicamos mediante diferencias accidentales que provienen de las esenciales, al modo que la causa está indicada en su efecto; así es como "bípedo" entra en la definición de "hombre". Mas los accidentes propios de las sustancias inmateriales nos son desconocidos; por lo cual no podemos indicar sus diferencias ni por sí mismas ni por diferencias accidentales.

[*COMENTARIO*]

122. En la tercera parte de este capítulo, Santo Tomás se pone a declarar de qué modo las quididades de las sustancias separadas se comporten respecto de los intencionales lógicos, a

saber: género, especie y diferencia, etc.; advertidas cuatro cosas, resuelve la cuestión y excluye después las objeciones. Propone, pues, primero, la siguiente conclusión: las inteligencias están en predicamentos; y lo prueba así: todo aquello en que se diferencie *ser* de esencia, está en predicamento; las inteligencias son tales; *luego*, etc. La menor ya fue probada. La mayor puede probarse así: todo lo que tiene *ser* limitado se halla en género, ya que si tiene *ser* limitado, está definido a algún género; ya que lo que no está definido a ningún género, subsiste en sí mismo, porque ¿de dónde o cómo tendría *ser* limitado? Empero todo ente, en que se distinga *ser* de su esencia, tiene *ser* limitado, como ya quedó declarado; *luego* todo lo tal está en predicamento. De lo cual se concluye por modo de corolario que tienen ellas género, especie y diferencia. Mas añade: "aunque nos estén ocultas sus diferencias". Y como para responder a una duda tuya, que pudiera hacerle: "¿cómo sabes que hay en ellas diferencias si las ignoramos? , diría: es compatible saber, acerca de ellas, la cuestión de "que las hay", e ignorar la de "qué son", ya que, digo, sabemos que hay en ellas diferencias, mas que está oculto cuáles sean. Y nos están ocultas, de suyo, las diferencias de las inteligencias, porque es común a todas las sustancias tener, de suyo, ocultas las diferencias propias, y en esto convienen ellas en las sustancias inferiores; y están ocultadas por diferencias accidentales —que son sus propiedades—, porque exceden la facultad natural del entendimiento humano que se ha, respecto de lo más manifiesto en la naturaleza, cual el ojo de la lechuza respecto de la luz del sol; y en esto se diferencian de las sustancias sensibles en que a las diferencias propias de éstas se las indica con los nombres de sus propiedades, al modo que a las causas se las indica con los nombres de sus efectos; por lo cual nos están del todo encubiertas las diferencias de las inteligencias en cuanto a "qué son", etc.

[CUESTION XV]

[Si las inteligencias nos son quiditativamente cognoscibles]

123. Acerca de este punto se duda de si las inteligencias nos resultan, en esta vida, quiditativamente cognoscibles, etc.

En esta cuestión hay que hacer *siete* cosas:

Primera: declararé el título y el intento de la cuestión.

Segunda: se aducirá la opinión de Averroes.

Tercera: se impugnará.

Cuarta: se responderá a sus razones.

Quinta: se declarará la opinión de Santo Tomás.

Sexta: se traerán las razones de Juan de Gante contra Santo Tomás.

Séptima: se les responderá, etc.

124. *En cuanto a lo primero:* nota que es cosa diversa conocer la quididad, o el conocimiento de la quididad; y otra, conocimiento quiditativo o conocer quiditativamente, pues conoce la quididad de león cualquiera que conozca alguno de sus predicados esenciales. Mas no conoce quiditativamente sino quien conozca todos los predicados quiditativos hasta la última diferencia, etc. Puesto que conocemos que las inteligencias son sustancias y que son intelectuales, etc., consta que conocemos sus quididades; así que esto no se pone en duda; la cuestión, por el contrario, es si podemos conocerla quiditativamente, a saber: de modo que penetremos hasta sus últimas diferencias. Y aunque en esta cuestión haya muchísimas opiniones —como consta por III *De Anima* (com. XXXVI)—[284] porque, sin embargo, no tratamos aquí sino con escotistas y averroístas, y la opinión de los escotistas no discrepa en la conclusión, únicamente tenemos que disputar con Averroes. Esto en cuanto a lo primero.

125. *En cuanto a lo segundo*, Averroes en III *De Anima* (com. XXVI),[285] suponiendo lo que fingió en el comentario V,[286] opina que el entendimiento posible, en cuanto propio de nosotros, descartando todo lo especulativamente entendido, y continuado entonces con el entendimiento agente, cual con forma, entenderá, mediante el agente, las sustancias separadas; y, consiguientemente, nosotros —a quienes así nos resultará forma el entendimiento agente, cual lo es ahora el entendimiento posible— al modo que, mediante el entendimiento posible, entendemos las cosas materiales, así entonces, mediante el entendimiento agente, entenderemos las sustancias separadas.

Prueba su intento en dos razones: la primera razón se funda en dos proposiciones, de las cuales la primera es: el entendimiento y lo especulativo primeramente entendido se han como forma y materia. Se prueba así: aquellas cosas cuya operación es una misma, de tal manera que la operación de una se comunique a la otra se han entre sí como agente e instrumento o como forma y materia; *es así que* la operación del

284. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VI, fol. 175 r y sg.
285. *Id.*
286. Averroes, *In An.* III, com. V, edic. cit., t. VI, fol. 160 v y sg.

entendimiento agente y la de lo especulativo primeramente entendido es una y la misma operación, de manera que la operación del entendimiento agente, a saber: hacer cosas entendidas en acto, se comunica a lo especulativo primeramente entendido; *luego* entendimiento agente y lo especulativo primeramente entendido se han como agente e instrumento o como forma y materia. La menor es patente, porque su entendimiento en estado de hábito puede no sólo entender, sino aun hacer que conclusiones intelectivas en potencia sean entendidas en acto. Pues bien: ambas cosas experimentamos están en nuestro poder, a saber: entender y hacer conclusiones entendidas en acto, mediante las cosas primeramente entendidas que tan sólo bajo la luz del entendimiento agente llegan a hacerse entendidas en acto. En la mayor se dice de intento: "de manera que la operación propia de uno se comunique al otro", porque muchos concurren a arrastrar una nave con la misma operación, mas no como materia y forma, ni como agente e instrumento, precisamente porque uno no recibe la operación propia de otro. Mas es claro que quien comunica su operación a otro, concurriendo ambos a lo mismo, se han respecto de él o cual agente principal a instrumento, al modo que el carpintero comunica a la sierra el hacer un asiento; o bien cual forma a materia, al modo que el calor comunica el calentar al agua caliente. Y aunque las dos partes de la disyunción sean verdaderas; sin embargo, porque la primera parte es más clara y menos a propósito, por eso el Comentador declara la segunda parte, a saber: que lo especulativo primeramente entendido y el entendimiento agente se han como materia y forma; y hace esto declarando que entendimiento agente —y no solamente lo primeramente entendido, sino todo lo especulativo entendido— se han cual forma y materia. Explica esto así: siempre que haya algún recipiente de dos cosas que tengan entre sí orden, lo que es más perfecto y formal hace de forma, mas lo que es imperfecto y menos formal tiene razón de materia; *es así que* el entendimiento posible recibe las cosas especulativas entendidas y recibe el entendimiento agente, que tienen entre sí un orden tal que el entendimiento agente es más perfecto y más formal que lo especulativo entendido; *luego* entendimiento agente y lo especulativo entendido se han como forma y materia. Mas se dice en la mayor: "que tengan orden entre sí", porque, en otro caso, la proposición no sería verdadera, como se echa de ver respecto de blancura y dulzura de la leche, ninguna de las cuales es forma de la otra. Cuando, pues, estén necesariamente ordenadas, se verifica la proposición, como es claro cuando el aire recibe color y luz. La menor es patente, precisamente porque lo entendido se recibe en el inteligente; mas el entendimiento posible entiende tanto al entendimiento agente

como lo especulativo entendido, etc., y así queda patente la primera proposición.

La segunda proposición es: el entendimiento posible, en cuanto propio de nosotros, a veces recibe tan sólo en potencia lo especulativo entendido y el entendimiento agente; a veces, parte en acto y parte en potencia; a veces, totalmente en acto. En cuanto a lo especulativo entendido esta proposición es clarísima, porque el entendimiento del infante está en pura potencia, cual tabla rasa en que nada hay pintado;[287] más adelante recibe la noticia de los primeros principios; después adquiere sucesivamente noticia de muchas conclusiones; y así, según algo está en potencia, a saber: según las conclusiones; y finalmente, una vez adquiridas todas las conclusiones, está en acto, totalmente y según todos, —principios y conclusiones. Si con esto unes la primera proposición se aclarará la segunda en su segunda parte, pues si el entendimiento agente es forma de las cosas especulativamente entendidas, habrá la misma proposición en punto a unión con el entendimiento agente que haya entre entendimiento posible y lo especulativo entendido, de modo que, si se une totalmente a uno, quedará unido también al otro, y si parcialmente se une a uno, parcialmente también quedará unido al otro.

Con estas premisas la razón de Averroes se forma así: todo lo que se mueve a la adquisición de algo como forma, una vez adquirido perfectamente, puede obrar con la operación propia de tal forma; *es así que* el entendimiento posible, en cuanto propio nuestro, se mueve a la adquisición del entendimiento agente como forma; *luego*, una vez adquirido, puede obrar con la operación propia de él. *Es así que* la operación propia del entendimiento agente es entender quiditativamente las sustancias separadas; *luego* el entendimiento posible podrá, mediante él, entender las sustancias separadas; y como esta operación nueva del entendimiento posible *nos* denomina, *nosotros*, por consiguiente, entendemos las sustancias separadas, etc. La mayor se declara con un caso ejemplar; cuando el agua es movida a la forma de calor, una vez adquirido puede, con él, calentar, y parecidamente en todo. La menor se prueba de dos maneras: *primera*, por las dos proposiciones anteriores, así: cuando algo se mueve a recibir dos cosas, ordenadas entre sí, se mueve a lo que es más formal y perfecto cual a forma, según la primera proposición; *es así que* el entendimiento posible se mueve a lo especulativo entendido y al entendimiento agente —porque a veces está en pura potencia, a veces parte en acto y parte en

287. Aristóteles, *De An.* Γ 430 a 1 (Didot, libr. III, c. 4, n. 11).

potencia—, que, a tenor de la segunda proposición, tienen orden entre sí, —porque, mediante lo especulativo entendido, se recibe al entendimiento agente, y el entendimiento agente es más formal y más perfecto; *luego* el entendimiento posible se mueve a adquirir el entendimiento agente cual forma. Se prueba tal menor de una segunda manera, así: el entendimiento posible se mueve a la adquisición del entendimiento agente cual fin; *luego* cual forma. El antecedente es patente porque el entendimiento agente mismo es causa eficiente de ese movimiento con el que mueve hacia sí al entendimiento posible; ya que en las cosas separadas de la materia son lo mismo causa eficiente y final del movimiento, como consta por XII *Metaph.* (com. XXXVI).[288] Mas la consecuencia es clara por II *Phys.* (text. com. LXX),[289] donde se dice que fin, movimiento y forma son lo mismo; y esta prueba la toca Averroes en II *Metaph.* (al final, com. XXVIII).[290]

La segunda razón de Averroes se halla en II *Metaph.* (com. I).[291] Si las inteligencias no nos fuesen cognoscibles, la naturaleza habría obrado en vano; el consecuente es falso. Se prueba la consecuencia, porque habría hecho que lo entendido naturalmente por sí no estuviese entendido por otro, cual si hubiera hecho un sol no percibido por alguna vista. Esta consecuencia, con su prueba, le parece a Santo Tomás ridícula, porque es en vano lo que no puede conseguir su fin, mas el fin de las inteligencias no es ser entendidas por nosotros. Dado, pues, que entenderse sea su fin, basta para su inteligibilidad el que se entiendan ellas a sí mismas, y no se sigue: no son entendidas por el entendimiento humano, *luego* por ninguno, al modo que no vale: "el sol no es visto por la lechuza", luego no lo es por ninguna vista". Por esto Juan de Gante,[292] en III *De Anima* prueba de dos maneras tal consecuencia. Primera, diciendo que el Comentador no supone que el fin de las sustancias separadas sea el ser entendidas por nosotros, sino supone que las inteligencias son, de suyo, inteligibles por nuestro entendimiento, ya que entran dentro de su objeto primero, a saber: el ente, y en tal caso se sigue bien: las inteligencias son, de suyo y por natural, cognoscibles por nosotros, *luego* nuestro entendimiento es capaz, de natural, de entenderlas, pues naturalmente a un activo, cual es la inteligencia, ha de corresponder un pasivo

288. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 149 v.
289. Aristóteles, *Phys.* B 198 a 24 (Didot, libr. II, c. 7, n. 3). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 11; Vivès, XXII, 368-369.
290. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 151 r.
291. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 14 r.
292. Juan de Gante, in III 1. *De An.*, libr. III, q. 37.

natural, cual es el entendimiento, —en caso contrario la potencia activa se daría en vano en la naturaleza. De una segunda manera deduce tal consecuencia, porque, aunque el fin primario de las inteligencias no sea el de ser entendidas por nuestro entendimiento, sin embargo es su fin secundario, pues de primera intención obran para sí, mas secundariamente para otros, como se dice en II *Coeli* (com. XXII);[293] y por ello se sigue que las inteligencias serían, al menos, en vano en cuanto a su fin secundario, y así la naturaleza habría hecho algo en vano. Por lo cual, dice, la consecuencia del Comentador está próxima a otras proposiciones claras de suyo, y no es ridícula; además, se puede de una tercera manera deducir tal consecuencia, de las palabras del Comentador en III *De Anima* (com. XXXVI),[294] donde examinando la razón de Temistio, dice "si nuestro entendimiento es inmaterial, vale esta consecuencia: nuestro entendimiento entiende las cosas sensibles, una vez hechas inmateriales"; *luego* entiende las cosas inmateriales de suyo. Y se funda esta sentencia en las palabras de Aristóteles en III *De Anima* (text. com. VII),[295] en que dice que el entendimiento, una vez aprehendido un inteligible más excelente, se robustece para entender otro más alto. De donde para el caso actual se saca que la inmaterialidad es causa suficiente de que una virtud cognoscitiva pueda entender las sustancias separadas. Según esto se prueba la consecuencia: las inteligencias no son cognoscibles por nuestro entendimiento, *luego* no son cognoscibles por ninguno; *luego* en vano son cognoscibles, al modo que en vano el sol sería visible si nadie pudiera verlo. Vale la primera consecuencia, porque si la inmaterialidad no da a nuestro entendimiento el entenderlas, no se lo dará a nadie, pues ya queda declarado que la inmaterialidad es causa suficiente de ello, al modo que "sensitivo" es causa suficiente de tacto, de modo que, si puesto en una especie de animal no da tacto, a ninguna se lo dará. La segunda consecuencia queda declarada por el ejemplo. Luego todo entendimiento puede conocer, por ser inmaterial, las sustancias separadas, más o menos según que tengan ellas más o menos de perfección.

Esto en cuanto a lo segundo.

126. *En cuanto a lo tercero* se arguye contra esta opinión de dos maneras. Y en primer lugar se prueba que tal continuación, aun supuesta, no lleva al entendimiento posible, en cuanto propio nuestro, hasta entender las sustancias separadas. Lo que

293. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. V, fol. 51 r v.
294. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VI, fol. 176 v.
295. Aristóteles, *De An.* Γ 429 b 3 (Didot, libr. III, c. 4, n. 5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1.7; Vivès, XXIV, 158; Pirotta, n. 687-688.

se continúa con el entendimiento agente, tan sólo como con forma de lo especulativo entendido, no puede, mediante él, entender quiditativamente las sustancias separadas; *es así que* el entendimiento posible, en cuanto propio nuestro, se continúa con el entendimiento agente, tan sólo como con forma de lo especulativo entendido; *luego* el entendimiento posible en cuanto propio nuestro, no puede, por tal continuación, entender quiditativamente las sustancias separadas. La mayor se prueba suponiendo que el entendimiento agente tiene proporciones de diversos órdenes respecto de lo superior y de lo inferior, a saber: respecto de las sustancias inmateriales y de los especulativos entendidos, pues respecto de lo superior se compara con ellos cual contemplativo y no como forma de ellos; mas, respecto de lo inferior, cual factivo y forma. Dando esto por firme, es clara la fuerza de la mayor, pues cuando algo uno tiene proporción de diverso orden respecto de diversas cosas, lo que se continúe con él según la proporción que tenga con lo inferior, no se continuará por ello según la proporción que tenga respecto de lo superior. Se comete, pues, manifiestamente una falacia de accidente concluyendo de lo uno a lo otro. Así que lo que se continúa con el entendimiento agente, como con forma de lo especulativo entendido, no es lo que hace se continúe con él como contemplativo de las sustancias inmateriales. La menor consta por las palabras del Comentador, quien pone no haber aquí ningún otro modo como se continúe el entendimiento posible sino por lo especulativo entendido. Por lo cual dice que, cuando está en pura potencia respecto de lo especulativo entendido, está también en pura potencia respecto del entendimiento agente, mas cuando está en parte en potencia, y en parte en acto, respecto de aquello, lo está también respecto de éste, y cuando esté totalmente en acto respecto de lo especulativo entendido estará totalmente unido en acto con el entendimiento agente.

Se prueba en segundo lugar que, suponiendo el que tal continuación llevara hasta esto al entendimiento posible, sin embargo nunca *nos* podría llevar hasta ella; y argumento así: lo que se continúa con el entendimiento agente, solamente de la manera como lo colorado se continúa con la luz, y con el entendimiento posible tan sólo a la manera como lo colorado se continúa con la vista, no se puede decir de él que obre con la operación propia de la luz, así pasa con vista, entendimiento agente o posible. *Es así que* el hombre, al fantasear, tiene tal comunicación en tales entendimientos; *luego* no puede decir que haga algo ser entendido y que entienda las sustancias inmateriales, todo ello operaciones del entendimiento agente, ni que

entienda las cosas sensibles, que es operación del entendimiento posible. La mayor está patente por sus términos, ya que no se puede decir con verdad que lo colorado ilumina o vea. La menor queda patente por III *De Anima*[296] (text. com. XVIII). Ni va de alguna manera contra la semejanza aducida el que el hombre, con el acto propio de la cogitativa, espiritualice las fantasías; mas lo colorado no espiritualiza los colores. Porque si fingimos que algo colorado no pudiera, él mismo, presentarse ante ojo y luz, sino tan sólo espiritualizado en su espejo, que, por su operación propia espiritualizara la especie de algo colorado en sí mismo, la semejanza correría a cuatro patas; y, no obstante, tal espejo, expuesto a luz y vista, no podría llamarse en verdad ni iluminante ni vidente: y esta razón me parece demostrativa. En otra ocasión, si Dios nos da vida, expondremos más plenariamente su eficacia.

127. *En cuanto a lo cuarto. A la primera razón* de Averroes se dice que la mayor es universalmente falsa, si se la mantiene, tal como hay que hacerlo para demostrar lo intentado, pues ha de mantenerse universalmente no sólo respecto del sujeto sino además respecto del predicado, de esta manera: todo lo que se mueve a adquirir alguna forma, una vez perfectamente adquirida puede obrar con toda operación propia de tal forma, —en otro caso no concluiría. Mas es patente que tal proposición es falsa, porque basta con que lo que adquirió alguna forma participe de alguna operación de tal forma, a saber: la que conviene a la forma en lo que se refiere a recipiente; y la razón de esto está ya indicada en la primera razón, traída contra Averroes, a saber: porque una cosa que está en continuidad con una forma que tenga proporciones diversas respecto de lo superior y de lo inferior, por continuarse con ella perfectamente en lo inferior se haya de continuar en lo superior. Así que de que el entendimiento posible haya adquirido cual forma al entendimiento agente, en cuanto forma de lo especulativo entendido, —porque para esto lo adquiere, a saber: para formar lo entendido en acto y extenderse a todo, entendiendo todo aquello a que se extiende el entendimiento agente en cuanto formador— no se sigue el que pueda entender todo lo que el entendimiento agente intuye como contemplativo.

A la segunda razón se responde negando la consecuencia, y a la primera prueba se dice que se comete una falacia de consecuente de superior a inferior afirmativamente, pues, concedido que las inteligencias sean cognoscibles por nuestro entendimiento porque se contienen dentro de su objeto primero, no

296. Aristóteles, *De An.* Γ430 a 14 (Didot, libr. III, c. 5, n. 1).

se sigue: "luego son quiditativamente cognoscibles", pues no todo lo contenido bajo ente es quiditativamente inteligible por nosotros en cuanto ente, aunque sea objeto adecuado extensivamente a nuestro entendimiento, mas no es adecuado intensivamente con adecuación mutua; y hay que decir que, aunque todo ente pueda ser entendido por nosotros, sin embargo no todo ente puede ser penetrado por nuestro entendimiento hasta sus últimas diferencias, pues precisamente de este modo la quididad de las cosas materiales es objeto adecuado para nuestro entendimiento, a saber: con adecuación intensiva, porque nuestro entendimiento ha nacido para entender quiditativamente todo y sólo lo material.

Al segundo modo de deducir la consecuencia se responde parecidamente, pues, aun concedido que ser entendidas por nosotros sea fin secundario de las inteligencias, sin embargo no vale: "luego ser entendidas quiditativamente por nosotros es fin secundario", aún más: esto es imposible.

Parecidamente al tercer modo se dice: aunque la inmaterialidad sea causa suficiente para que una virtud cognoscitiva pueda entender las sustancias separadas, sin embargo no vale: "luego con la inmaterialidad tiene bastante para poder conocerlas quiditativamente".

La autoridad de Aristóteles aducida, rectamente entendida, no va en contra, pues hase de advertir que al sentido, respecto de un sensible excelente, le pasan dos cosas, a saber: no lo conoce perfectamente y padécelo con pasión destructiva. Mas al entendimiento, respecto de un inteligible excelente, sólo le pasa lo primero, a saber: no entenderlo perfectamente, mas no experimenta de parte de él pasión alguna, y la razón de ello es que lo segundo sigue a la materia, acto de la cual es la virtud sensitiva, mas no la intelectiva. Empero lo primero proviene de la proporción de la potencia con el objeto, que se salva tanto en una virtud material como inmaterial. Al modo, pues, como la lechuza, por su especie, tiene una vista inadecuada a la luz clara, parecidamente el hombre, por su naturaleza tiene un entendimiento no adecuado a un inteligible claro separado, a saber: separado realmente de la materia. Convienen, pues, entendimiento y sentido en lo primero, pero se diferencian en lo segundo. De la cual diferencia dice allí Aristóteles se origina el que el sentido se debilite, una vez sentido un sensible excelente; mas que el entendimiento no se altere, aun después de haber entendido un inteligible excelente; puede entender, más bien, otros; lo que ha de entenderse "según el modo que le sea posible". De lo cual no puede inferirse: *luego* puede conocer quiditativamente las sustancias inmateriales; sino, luego no proce-

de de que se altere el que no pueda comprenderlas, —lo que concedemos gratis. Porque el hombre posee un entendimiento razonador que, según Isaac, nació en la sombra de inteligencia, y por ello proporcionado naturalmente para intuir lo inteligible, no puro, y claro, sino ensombrecido por la materia, cual es la quididad abstraíble de lo sensible.

Esto en cuanto a lo cuarto.

128. *En cuanto a lo quinto* hay que exponer la opinión de Santo Tomás que tomaré de I P. (q. LXXXVIII, a. 1) y de III *Contra Gent.* (cap. XLV) y de II *Metaph.*[297] Sostiene esta conclusión: el alma humana, unida al cuerpo, no puede conocer quiditativamente las sustancias inmateriales, conclusión que aquí se prueba de dos maneras; *primera* así, un entendimiento que tenga potencia tan sólo para recibir lo inteligible abstraído por el entendimiento agente no puede entender quiditativamente las sustancias inmateriales, tal es el entendimiento humano; *luego*, etc. La mayor es patente por sus mismos términos, ya que de lo opuesto al predicado se infiere lo opuesto al sujeto, pues quien pueda entender quiditativamente las sustancias inmateriales, no está tan sólo en potencia para recibir lo abstraído por el entendimiento agente, porque las sustancias separadas no son abstraídas de la materia por obra del entendimiento agente. La menor se colige de Aristóteles en III *De Anima* (text. com. XVIII),[298] donde dice que el entendimiento agente hace todo lo que el entendimiento posible puede hacerse.

Lo segundo se prueba así: ningún efecto sensible puede conducir al conocimiento quiditativo de las sustancias separadas; *luego* el entendimiento humano, unido al cuerpo, no puede conocerlas quiditativamente. Vale la consecuencia porque nada hay en el entendimiento que no haya estado anteriormente en el sentido. Se prueba el antecedente, porque un efecto puede de dos maneras conducir al conocimiento quiditativo de su causa; o por modo de semejanza, cual, conocido un efecto unívoco conocemos quiditativamente su causa, precisamente porque son de la misma naturaleza. Y es claro de este modo ninguna cosa sensible puede conducir a las naturalezas de las sustancias inmateriales, ya que se diferencian no sólo en especie sino en género. De otro modo un efecto conduce al conocimiento quiditativo de su causa, no por modo de semejanza, sino porque pone de manifiesto toda la virtud de su causa, al modo que entender ostenta la virtud entera del alma intelectiva, y por ello

297. *In Metaph.* L. II, 1.1; Vivès, t. XXIV, p. 403-404; Cathala, n. 278-286.

298. Aristóteles, *De An.* Γ430 a 14 (Didot, libr. III, c. 5, n. 1).

procedemos, partiendo de tal operación, a su conocimiento quiditativo. Pero tampoco de esta manera lo sensible puede conducirnos al conocimiento quiditativo de las inteligencias, pues ningún efecto particular está a la altura de la virtud íntegra de una causa universal; mas todo lo sensible es efecto particular, como lo manifiestan las condiciones materiales de cada uno de ellos. Por tanto, no podemos llegar mediante nada sensible al conocimiento quiditativo de las sustancias inmateriales que son causas universalísimas, etc. Esto en cuanto a lo quinto.

129. *En cuanto a lo sexto*, contra esta restricción, arguye el ya citado Juan de Gante, en III *De Anima*,[299] de muchas maneras: primero, contra aquella partícula puesta en la conclusión: "unida al cuerpo". Ninguna forma se halla impedida en su más noble operación por estar unida con su materia propia; *es así que* entender las quididades de las sustancias separadas es la operación más noble del alma humana, como se echa de ver por X *Ethic.*,[300] el cuerpo humano, por otra parte, es su materia propia; *luego* por su unión con el cuerpo el alma humana no resulta impedida en la contemplación de las sustancias inmateriales. *Además*, y en favor de lo mismo: el alma humana o bien ha nacido capaz de entender las sustancias separadas por su sustancia, o por una especie infusa o por una especie causada por una fantasía. Si por su sustancia, las podrá entender, ya que su sustancia no es perturbada por la unión con el cuerpo; si por una especie tomada de una fantasía, la unión ayudará al cuerpo; si por una especie infusa, se pregunta cómo impide la unión al cuerpo o no permite que tal influjo tenga lugar, pues no parece que esto sea de alguna manera razonable, porque la generación de una especie no es impedida por el cuerpo, a no ser que el cuerpo tenga una disposición contraria a la disposición requerida a su generación. Vgr., porque color exige diafanidad en el aire para ser recibido en él, ningún cuerpo impedirá la generación de la especie de color, a no ser que tenga la opacidad que es contraria a la diafanidad; *ahora bien*, el cuerpo humano no tiene ninguna disposición contraria a la disposición exigida para la recepción de la especie inteligible a infundir, como es patente; *luego*, etc.

Y se confirma la razón así: lo que es simplemente bueno para alguna naturaleza no es estorbado por otro bien simplemente tal de la misma naturaleza, ya que lo que impide un bien,

299. J. de Gante, *op. cit.*, libr. III, q. 37.
300. Aristóteles, *Ethic. Nicom.* K 1079 a 22 (Didot, libr. X, c. 8, n. 13). Cf. Com. de Santo Tomás, L. X, 1.12; Vivès, XXVI, 76 y I P., q. LXXVIII, a. 1, en el c.

simplemente tal, de una naturaleza, es lo que le es simplemente mal; *es así que* entender las quididades de las sustancias inmateriales es un bien, simplemente tal, para el alma humana; *luego* no es impedido por la unión con el cuerpo, ya que esto le es también un bien simplemente tal.

En tercer lugar se argumenta, contra la conclusión misma, con palabras de Santo Tomás, así: los tomistas dicen que conocemos el *ser* de las inteligencias, mas no sus quididades; o el *ser* es lo mismo que la quididad o diverso. Si diverso, luego ambos caen bajo nuestro conocimiento, ya que quien conoce que algunos son diversos, conoce los extremos de tal diversidad, como se dice en II *De Anima* (text. com. XLVI).[301] Si se dice que conocemos tales quididades, mas no perfectamente, replico: primero, que esto repugna con dos sentencias de los tomistas, siendo la primera que no entendemos las quididades de las sustancias separadas; y lo segundo que conocemos que su *ser* no es sus quididades. De lo primero se argumenta así: el hombre no entiende las quididades separadas, luego no las entiende de ninguna manera. Vale la consecuencia en virtud del argumento de "todo a su parte" negativamente. De lo segundo se argumenta así: se niega de la quididad aquel conocimiento que se afirma del *ser;* mas el *ser* lo conocemos tan sólo imperfectamente; *luego* intentan negar aun un conocimiento imperfecto de las quididades, porque si conocemos imperfectamente ambas cosas, ¿por qué negar que conozcamos la una más bien que afirmar que conocemos la otra? En segundo lugar se prueba que la respuesta misma es falsa: si conocemos imperfectamente tales quididades, esto es o porque no las sabemos tan perfectamente como ellas se conocen a sí mismas, —y esto no, porque es ridículo ponerlo en duda—; o porque no las conocemos en la perfección debida a nuestra naturaleza, —y esto es arbitrario, porque no hay razón que de ello nos pueda convencer, ya que la unión con el cuerpo no puede impedirlo, como se ha probado.

Esto en cuanto a lo sexto.

130. *En cuanto a lo séptimo*, para responder a estos argumentos ha de comenzar por advertirse que según la doctrina de Santo Tomás (I P., q. LXXXVIII y LXXXIX) entre el conocimiento del alma unida y el de la separada se interpone el que, unida así como tiene un modo de estar vertida *en* el cuerpo, así tiene también un modo de entender, vertido *hacia* las fantasías, de modo que, de tal conformidad entre el modo de obrar con el modo de ser, resulta que el alma unida al cuerpo esté vertida hacia las fantasías en cuanto al entendimiento posible, cual lo está lo pasivo hacia lo activo, de modo que

301. Cf. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. VI, fol. 155 v.

"*según-cómo*" impida a nuestra alma esotra perfección *simplemente* nobilísima que se adquiere por la unión con la materia propia. Por lo cual no se sigue que tal unión sea preternatural; es naturalísima, ya que es en favor de una perfección simplemente suya; y, sobre todo, porque ese conocimiento que adquiere, una vez separada, le es cuasi preternatural, cual lo es el modo de estar siendo que tiene, etc.

A la segunda se dice que, por la unión al cuerpo, el alma queda impedida de recibir tal infusión, ya que al modo de estar siendo en el cuerpo sigue el modo de obrar; que no es otro sino el de conversión hacia las fantasías, pues la natural conversión del alma hacia las fantasías impide la conversión hacia lo superior. La prueba en contra no vale nada, ya que, como es patente, se da otra manera de impedimento. A la confirmación se dice que es falsa la menor, pues entender de tal modo las sustancias inmateriales es un bien "según-cómo" para el alma; mas la unión al cuerpo, con sus secuelas, es un bien suyo simplemente tal.

A la tercera se dice que tanto que *ser* y esencia se distinguen, como que sean lo mismo, no varía lo intentado; pues en Dios son lo mismo, y en otras inteligencias se distinguen, y, con todo, nuestra sentencia es la misma en ambos casos, al decir que conocemos que las hay, mas no su quididad. Así que la respuesta dada allí es verdadera, porque afirma conocemos imperfectamente la quididad. Y esto no contradice lo dicho por los tomistas. No, por cierto, lo primero, porque debe entenderse del conocimiento quiditativo, y no de cualquier conocimiento; por lo cual no vale: *luego* no las conocemos de ningún modo, sino "no las conocemos de ningún modo quiditativamente". Tampoco se opone a la segunda afirmación, pues, cuando decimos que conocemos que las hay, mas no su quididad, acomodándonos al lenguaje peripatético, intentamos decir que sabemos, acerca de ellas, dar respuesta a la cuestión "si hay", que pregunta por el *ser;* y que no sabemos determinar la cuestión "qué es", que escudriña su quididad, aunque sepamos determinar esto según algún predicado quiditativo. A tal conocimiento llamamos, siguiendo las huellas de Aristóteles, conocimiento de "que", mas no quiditativo, porque al conocimiento de una cosa mediante lo común se llama conocimiento "que" en los *Analíticos posteriores.* Y por esto los tomistas, en este punto, niegan proporcionalmente respecto de la quididad este tipo de conocimiento que, en este punto, afirman del *ser,* porque decimos no haber conocimiento acerca de la estricta cuestión de quididad; mas decimos no carecer de conocimiento sobre la cuestión propia de *ser.*

A la última, en que se prueba que la respuesta es, en sí, falsa, digo que precisamente se dice que nuestro entendimiento conoce imperfectamente las sustancias inmateriales, porque no puede captarlas quiditativamente, y aún más imperfectamente en esta vida, porque lo hace por especies ajenas. Y aunque conocerlas de primer modo les convenga únicamente a ellas mismas, y fuera ridículo dudar de si lo que conviene solamente a las inteligencias convenga a otros; es, con todo, necesario poner en duda si conocerlas quiditativamente convenga a ellas solas y además a nuestra alma; que, del segundo modo, nos sea imposible en esta vida conocerlas, no se dice arbitrariamente, sino forzados por la razón, pues el cuerpo, unido al alma, convierte el alma a lo sensible, como queda declarado, etc.

[*TEXTO*]

Con todo se ha de saber que no se toman de igual manera género y diferencia en tales sustancias y en las sustancias sensibles, porque en las sensibles el género se toma de lo que es material en la cosa; mas la diferencia, de lo que en ella misma es formal. Por lo cual dice Avicena, en el comienzo de su libro De Anima[304] *que la forma en las cosas compuestas de materia y forma es diferencia simple de lo constituido por ella, mas no de tal manera que la forma misma sea diferencia, porque es, más bien, principio de diferencia, como él mismo dice en su* Metafísica;[305] *y se llama a tal diferencia diferencia simple porque se toma de lo que es parte de la quididad de la cosa, a saber: de la forma. Mas, como las sustancias espirituales son quididades simples, no puede en ellas tomarse la diferencia de lo que es parte de la quidad, sino de la quididad íntegra. Y por ello dice Avicena, en el principio* De Anima,[306] *que no tienen diferencia simple sino las especies cuyas esencias estén compuestas de materia y forma. También parecidamente, el género se toma, en ellas, de la esencia íntegra; mas de modo diferente, pues una sustancia separada conviene con otra en la inmaterialidad; mas se diferencian en el grado de perfección, según su receso de la potencialidad y acceso al acto puro. Y, por esto, de lo que les sigue, en cuanto inmateriales, se toma el género, cual intelectualidad o algo así; mas de lo que se sigue en ellas de su grado de perfección se toma la diferencia, —desconocida, sin embargo, para nosotros.*

304. Avicena, *De An.* I, c. 1, edic. cit., fol. 1 r. v.
305. Avicena, *Met.* V, c. 5, edic. cit., fol. 90 r.
306. Cf. anteriormente, nota 304.

[*COMENTARIO*]

131. Hácese notar aquí en segundo lugar de dónde se toman la diferencia y el género en las sustancias inmateriales; y lo declara con una comparación de contraposición con las sustancias sensibles. Para la evidencia de lo cual sabe que, en las cosas compuestas de materia y forma, hay cuatro cosas, a saber: materia, que es una de las partes del compuesto específico; forma, que es la otra parte; toda la quididad en cuanto tiene razón de perfectible por una ulterior perfección formal; y la quididad total misma en cuanto que tiene la última perfección formal. Vgr. en el hombre puedes considerar la materia en la que se recibe su forma, y la forma recibida en ella; nota además al hombre mismo, en cuanto sustancia, pues el hombre es sustancia, y en cuanto sustancia tiene razón de perfectible por corpóreo, racional, etc. Nota además al hombre en cuanto de naturaleza racional, que es su última perfección formal. Mas estas cuatro cosas se han de tal manera, respecto de género y diferencia, que la materia —que es una parte— y el todo mismo —en cuanto perfectible— hacen de fundamento del género, aunque de diverso modo. Empero la forma —que es otra parte— y el mismo todo —en cuanto perfeccionado por una posterior perfección formal— hacen de fundamento de la diferencia, aunque de diversa manera, ya que, por contener en potencia el género las diferencias, explica incompletamente y en potencia la naturaleza de la cosa, a la vez que implica al todo en lo que es aún capaz de perfeccionamiento. Mas, por otra parte, siendo, en las cosas sensibles, la materia raíz de potencialidad, con razón se dice que el género se toma del todo, en cuanto puede ser aún perfeccionado formalmente, y de la materia misma.

Parecidamente cuando se habla de dividir, determinar y actuar al género y explicitar al todo según ulterior perfección y actualidad; siendo la forma raíz de actualidad y perfección, con razón se toma la diferencia tanto del todo, en cuanto ya perfecto, como de la forma. Empero de diversa manera fundan género y diferencia las partes de la cosa misma, a saber: materia, forma y quididad íntegra, en cuanto perfectible y perfecta, pues el género se toma de la esencia íntegra, en cuanto tiene razón de perfectible, como de cosa formalmente indicada o denominada por él; mas se toma de la materia como de raíz de su significado formal. Parecidamente la diferencia se toma de la esencia íntegra, en cuanto que formalmente indica o denomina una ulterior perfección; mas se toma de la forma en cuanto raíz de su significado formal; pues no se llama a la materia —que es parte del hombre— género; ni a su forma, diferencia, sino que es el hombre mismo —en cuanto sustancia, en cuanto animal— el que recibe la denominación de género, y el que posee —en cuanto corpóreo, en cuanto racional— la denominación de "diferencia". Así que, por hacer materia y forma de fundamentos de género y diferencia, precisamente por ello dice Aristóteles (VII *Metaph.*, text. com. XXIII)[307] que, tal como se ha la razón íntegra a la cosa íntegra, se ha una parte de la razón a una parte de la cosa; y, en VIII *Metaph.*[308] (text. com. IX), hallarás que el género se toma de la materia; y la diferencia de la forma.

Además: el Comentador en II *De Coelo* (com. XLIX)[309] dice que, si los cuerpos celestes convienen en género y se diferencian en especie, están compuestos de materia y forma. Hallarás también allí que, por tomarse género y diferencia de la esencia íntegra —como lo significado por su nombre de primera intención, y denominada por un nombre de segunda intención, y no de una parte— varones ilustres dicen, a veces, que el género no se toma de la materia y que la diferencia no se toma de la forma. Si has comprendido las razones, verás que no van en contra de lo anteriormente dicho.

Siendo esto así en las sustancias materiales, y ascendiendo a las inmateriales, no decimos que el género se tome de la materia, ni la diferencia de la forma, porque éstas carecen de partes. Queda, pues, el que tanto género como diferencia se tomen de la esencia íntegra, no sólo formal sino aun radicalmente. Por lo cual aun Avicena, como se dice en el texto, señala la diversidad entre la diferencia de sustancias compuestas y simples, diciendo que, en las especies compuestas de materia y forma, la diferencia es simple; mas no lo es la diferencia de las cosas no compuestas; y llama "diferencia simple" a la que no se toma radicalmente del todo, cuando la que es simple procede de una parte de él. Así que, en las sustancias inmateriales, género y diferencia se toman de la esencia íntegra, porque el género se toma de la esencia íntegra en cuanto una se asemeja esencialmente a otra, —pues las inteligencias convienen en algún predicado quiditativo. Mas la diferencia se toma de toda la esencia, según lo que una se diferencia sustancialmente de las demás; y esto consiste en un cierto grado, formalmente indivisible, de perfección formal, por lo cual, cuanto una inteligencia tenga la suerte de hallarse más próxima al acto purísimo que es Dios glorioso, tanto más perfecta será. Se diferencian, pues, entre sí, porque una está más próxima al acto puro, y más remota de la

307. Aristóteles, *Metaph.* Z 1034 b 21 (Didot, libr. VI, c. 10, n. 11). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VII, 1.9; Vivès, XXV, 3; Cathala, n. 1460-1463.
308. Aristóteles, *Metaph.* H 1043 b 31 (Didot, libr. VII, c. 3, n. 7).
309. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. V, fol. 61 v.

naturaleza de la potencialidad. Para mayor inteligencia de esto, hase de comenzar desde más alto. Hay, pues, que saber que una cosa es hablar de género y diferencia simplemente y según lo que les es accidental o propiamente conveniente, y otra cosa es hablar de ellos según la manera como se aplican a tales naturalezas. Porque, si hablamos de ellos en cuanto tales, para la razón de ambos, a saber: de género y diferencia, se exige y basta con que la diferencia explicite un cierto y determinado grado de ente que no sea de naturaleza extraña a la naturaleza del género al cual formalmente divide, mas que el género explicite una cierta naturaleza, formalmente determinable. Y por cierto que lo *primero* entre lo que decimos de la diferencia se sigue de que la diferencia al sobrevenir al género, constituye la especie y la pone en determinado grado de ente, a saber: en el explicitado. Por lo cual en VIII *Metaph.* (com. X)[310] las especies son asimiladas a los números en que así como una unidad, añadida o quitada, cambia los números, así una diferencia, añadida o quitada a los entes, los diversifica. Mas lo *segundo* se sigue de que la diferencia ha de diversificar al género, de modo que no sólo una especie resulte diferente ella misma de otras, sino que aun la naturaleza del género resulte diversa de la naturaleza del género en otra especie, como se halla en X *Metaph.* (text. com. XXIV).[311] Por lo cual en XI *De Animalibus*[312] dice Aristóteles que si hay que dividir "figura", sus diferencias no serán tener ángulos iguales a dos rectos y tener ángulos iguales a muchos rectos —porque éstos son accidentes de figura. Mas el género ha de indicar una cierta naturaleza, para así excluir a los transcendentes; mas lo de "formalmente determinable", para eliminar lo especialísimo.

Empero si hablamos de género y diferencia, en cuanto se aplican a sustancias materiales, a la manera como "género" no sólo explica la cosa, en cuanto formalmente determinable, sino además en cuanto se toma radicalmente de la materia, parecidamente la diferencia no sólo indica determinación y actuación del género, sino se toma radicalmente de la forma. Mas todo esto les pasa a género y diferencia *porque* la esencia, a la que pertenecen, está compuesta y realmente integrada de dos principios, a saber: materia determinable y forma determinante. Propiamente conviene a "ánima" indicar naturaleza sensitiva, formalmente determinable por "racional". Mas *porque* el ser determinable por racional le viene a naturaleza sensitiva por tener materia, por eso

310. Aristóteles, *Metaph.* H, 1044 a 9 (Didot, libr. VII, c. 3, n. 10).
311. Este texto no se halla en las ediciones de Bekker, Didot, sino tan sólo en los *Com. de Averroes*, *loc. cit.*, edic. cit., t. VIII, fol. 128 r.
312. Aristóteles, *De Part. An.*, A 643 a 28 (Didot, libr. I, c. 3).

precisamente le viene a este género, que es "animal", el que, en cuanto género, se lo tome de la materia. *Por lo cual* si la naturaleza sensitiva fuese determinable por "racional", y no por razón de la materia, no por ello "animal" sería menos género.

Parecidamente, "racional" tiene de suyo la significación de "perfección raciocinativa", determinadora esencialmente de naturaleza sensitiva. Mas porque al grado intelectivo le viene lo de determinar la sensitiva de que el alma intelectiva es forma del cuerpo; por eso precisamente le pasa a esta diferencia, a saber: a "racional", que, en cuanto diferencia, se la tome de la forma. Mas "racional" no sería menos diferencia si la perfección raciocinativa determinara la sensitiva sin que el alma informara al cuerpo. *Por lo cual* comúnmente se dice que el género se toma de lo que es material, más bien que de la materia; y que la diferencia se toma de lo que es formal, más bien que de la forma. Aquello les conviene propiamente; mas esto, por accidente. Pero como la esencia simple de las sustancias inmateriales está determinada y confinada a un cierto grado de perfección —ya que no son infinitas en entidad—, se sigue que hay en ellas de donde puedan tomarse género y diferencia. Así que, por ser su naturaleza limitada, de esa misma determinación se toma la diferencia; mas de la naturaleza común, que es la que se concibe cual determinable, se tomará el género. A su vez, por ser simple, se determinará por sí misma, de modo que no tiene dos partes, una de las cuales determine, y otra sea determinada, —cual las sustancias sensibles, que tienen materia y forma.

Y así en la acepción de género y diferencia de las sustancias inmateriales se salva lo que es propiamente el género: indicar una cierta naturaleza formalmente determinable. A su vez, la diferencia explicita una determinada perfección que las establece formalmente en cierto grado de ente, aunque no se salve lo que es accidental, a saber: que el género se tome de la materia; y la diferencia, de la forma. Para un escudriñamiento más profundo de este asunto, *hanse de notar tres proposiciones:*

Es la *primera* que todo individuo, distinto realmente de su *ser*, tiene muchos predicados quiditativos, por cuya sucesión se acerca más y más a su *ser*.

La *segunda* proposición es ésta: entre los supradichos predicados quiditativos hay este orden: que uno cualquiera es más actual por lo que se aproxima a *ser*; y es tanto más potencial cuanto más remoto esté de *ser*. Se declaran en primer lugar estas proposiciones con un caso ejemplar, después con una razón. Sortes, realmente distinto de su *ser* de existencia, tiene muchos predicados quiditativos, a saber: sustancia, cuerpo vivo,

animal, hombre; y es cierto que Sortes, en cuanto sustancia, está muy lejos de su existencia; pues, para que Sortes exista, se requiere no sólo que sea sustancia, sino además que sea cuerpo. Mas si tomas a Sortes en cuanto cuerpo, parecerá estar más vecino a su existencia, aunque todavía bastante lejos de ella, pues para que Sortes exista se requiere no sólo que sea sustancia corpórea, sino además que sea viviente. Y si consideras a Sortes como vivo verás que se aproxima aún más a *ser*, aunque esté aún remoto, pues para que Sortes exista se requiere no sólo que sea sustancia animada, sino que sea animal. Y si lo miras en cuanto animal, hallarás que está ya más próximo a *ser;* sin embargo, remoto aún de lo que se requiere para que Sortes sea no sólo sustancia animada sensible, sino además racional, —pues en la naturaleza total nada hay que pueda estar contenido bajo un género que no lo esté bajo alguna especie. Mas cuando lo considerares como sustancia animada sensible racional, puede ya entonces, recibir el *ser* de existencia actual, ya que nada más de formal intrínseco se requiere para que exista, aunque se requieran causas extrínsecas y la propiedad individual, cual condición de existir. Mas es patente que los predicados aducidos se han de manera que el que esté más próximo a la existencia, comparado con el que esté más remoto, se ha cual actual a potencial, —como hombre a animal, animal a vivo, vivo a cuerpo, cuerpo a sustancia. Y por consiguiente lo que está más próximo a *ser* es más actual; mas lo que está más remoto de *ser* es más potencial, —y de esta manera quedan ejemplarmente declaradas ambas proposiciones.

Lo pruebo además por razón: siendo *ser* lo más actual de todo lo que se halla en una cosa, —y siendo de una actualidad tanta que tan sólo es acto propio de una esencia completa—, a fin de que la esencia se haga recipiente suyo ha de estar intrínsecamente completa y determinada, al modo que para que el aire reciba la luz ha de estar de antemano perfeccionado por la diafanidad. Mas la sustancia se determina, perfecciona y completa con los predicados quiditativos; y por ello cuanto un predicado quiditativo determine más la esencia, la aproximará más a que resulte recipiente propio del *ser* mismo. Y al contrario: cuanto un predicado quiditativo determine menos la esencia, tanto menos la adapta para que sea capaz de la existencia misma; y porque cuanto algo está más cerca de lo actualísimo es más actual, y cuanto más alejado de él, tanto más potencial es, por ello entre los predicados quiditativos hay un orden tal que el más cercano al *ser* mismo es más actual; pero el más remoto, más potencial.

Si a *estas dos proposiciones* añadieres una *tercera*, a saber: que el género se toma de lo que se ha como potencial, mas la diferencia, de lo que se ha como actual, sacarás una regla generalísima: que en todos los casos género y diferencia se toman de la esencia íntegra según su alejamiento o aunamiento al *ser* mismo de la existencia, pues la diferencia última, por ser constitutiva de la especie y dar a la esencia su grado propio entre los entes, el complemento último de la esencia misma se ordena a que exista, pues, como se ha dicho ya, el individuo, en cuanto tal, no aguarda ningún otro complemento intrínseco. Por su parte, el género generalísimo, por explicar la esencia en cuanto máximamente determinable, se toma de lo que tenga la esencia misma de más remoto respecto de la existencia, ya que es determinable y perfectible por todas las diferencias precisamente para que pueda recibir el *ser*. Empero los géneros y diferencias intermediarios se toman de lo intermedio, y por ello se dice que la definición explica lo definido desde la potencia primera al acto último. Incluye, pues, el género primero lo que se toma precisamente de lo primero por lo que la esencia misma puede tener *ser* y todas las diferencias por las que la esencia se determina, y actúa paso a paso hasta la última diferencia que es el acto último que la determina y perfecciona para que ella misma tenga *ser*. Por lo cual Porfirio[313] dice que, para los que escrutan esto según sus intimidades, "la diferencia es la que lleva hasta *ser*". No intentamos por esto decir que género y diferencia se tomen del *ser* de la existencia actual; sino que intentamos decir que género y diferencia se toman, para decirlo con palabras de Santo Tomás: del orden respecto al *ser* de la existencia actual. Decimos "del orden", y no de "relación de orden", sino del fundamento del orden, a saber: de aquello por lo que la esencia se acerca, cual recipiente, al *ser* mismo, y de aquello por lo que la esencia se aleja de él. Y según esto tienes de dónde se toman género y diferencia en inteligencias, sustancias materiales y accidentes, —como es ya fácil para cualquier ejercitado deducirlo caso a caso. Y por esto solamente Dios carece de género y diferencia, pues su quididad, por ser su existencia actual, no puede ser concebida como alejada de la existencia o cual próxima a ella. Por lo cual Santo Tomás en el comienzo de este capítulo, señala cual suficientísima causa de que Dios no se halle en género, y de que las inteligencias estén en predicamento, el que El es su *ser*, mas que la esencia de éstas se distinga de su *ser* propio.

313. Porfirio, *Isagoge*, c. 4 (alias c. 3).

[*TEXTO*]

Ni estas diferencias han de ser accidentales porque sean según mayor o menor perfección, lo que no diversifica la esencia, pues el grado de perfección en recibir la misma forma no diversifica la especie, al modo que más blanco y menos blanco, por participar de una blancura de la misma especie; mas por diversos grados de perfección en las formas mismas o naturalezas participadas se diversifica la especie, al modo que la naturaleza procede según grados de plantas a animales, a través de algunos que hacen de medio entre animales y plantas, —según el Filósofo en VIII De Animalibus.[314]

[*COMENTARIO*]

132. Se excluye aquí una primera objeción, pues se ha dicho que las diferencias entre las inteligencias se toman de los diversos grados por los que una está más cerca del acto primero que otra. A esto se objeta: las cosas que se diferencian según acto perfecto y menos perfecto se diferencian sólo en diferencias accidentales; las inteligencias no se diferencian sino según más o menos perfecto; *luego* se diferencian sólo por diferencias accidentales. El proceso es bueno, mas la conclusión es falsa; *luego* lo es una de las premisas; no, la mayor, como se probará; *luego* la menor, que es la posición supradicha. La prueba de la mayor es, porque "más o menos no cambia la especie", pues blancura perfecta y menos perfecta son de una especie; mas las cosas que son de la misma especie solamente se distinguen por diferencias accidentales, ya que convienen en todo lo esencial. El autor excluye esta objeción con una pulcra distinción: más perfecto y menos perfecto pueden tomarse o según el modo de tener una forma simplemente una, o bien según las formas mismas, tenidas más o menos; del primer modo no varían la especie, —mas sí, del segundo, pues todos los que reciben una forma átoma según diversos grados de perfección, se distinguen entre sí solamente en número, como es claro en el caso de blanco como 4, de blanco como 6. Mas los que reciben diversos grados no de la misma forma sino de muchas, se distinguen necesariamente esencial o específicamente, como es patente en hombre y buey. Con lo cual queda patente la respuesta a las objeciones; del primer modo la menor es falsa; del segundo, la mayor. Parece que la prueba se ha divulgado sin adición, precisamente porque, como se dice ya en VII *Phys.* (com. XXVII)[315] la comparación

314. Aristóteles, *De Part. An.* H A 642 b 5 (Didot, libr. I, c. 2).
315. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. IV, 150 r.

indicada con "más o menos" no se aplica propiamente sino a la especie átoma.

[*TEXTO*]

Además: no es necesario que la división de las sustancias intelectuales se haga siempre por diferencias verdaderas, porque es imposible que tal pase en todas las cosas, como lo dice el Filósofo en XI De Animalibus.[316]

[*COMENTARIO*]

133. Aquí se excluye una segunda objeción; porque se objeta así contra lo dicho: donde haya verdadero género y verdaderas especies, ha de haber una división artefacta de tal género por dos diferencias verdaderas; *es así que* en las inteligencias se hallan verdadero género y verdaderas especies; *luego* debe haber allí una división por diferencias verdaderas. La conclusión va contra la división, anteriormente señalada en que se dijo: el género de inteligencia desciende a sus especies por más perfecto y menos perfecto, que no son verdaderas diferencias. Se prueba la mayor, porque donde se hallare verdadero género con verdaderas especies ha de haber diferencias que dividan al género mismo y sean constitutivas de especies; y porque una división hecha según arte ha de ser bimembre, como lo atestigua Boecio,[317] Santo Tomás excluye esta objeción diciendo que la mayor es, universalmente, imposible, según la sentencia de Aristóteles en el libro XI *De Animalibus.*[318]

Para evidencia de lo cual hase de notar que llamándose diferencias verdaderas las que sean diferencias positivas, no extrañas, contrarias entre sí y convertibles con aquellos cuyas diferencias son, como dice allí Aristóteles, un género que contenga de manera inmediata más de dos especies no puede dividirse en dos diferencias verdaderas; que haya de dividirse por diferencias verdaderas, que agoten su poder, habrá que dividirlo en más de dos, y en tal caso la división no será bimembre; que si se ha de partirlo según división bimembre, una de las diferencias no será verdadera, pues se la tomará con privación de la otra, al modo que, si "animal" contiene inmediatamente hombre, buey y león, habrá que dividirlo en tres diferencias verdaderas, o en una verdadera, vgr. "racional" y otra no verdadera, sino privativa común a las otras dos, —llámesela "irracional". Ahora bien:

316. Aristóteles, *De Part. An.* A 642 b 5 (Didot, libr. I, c. 2).
317. Boecio, *De Divisione*, P.L.; t. LXIV, col. 888.
318. Aristóteles, *De Part. An.* A, 642 b 5 (Didot, libr. I, c. 2).

puesto que hay en el mundo algunas cosas, más de dos, contenidas inmediatamente bajo algo común formalmente divisible, por eso se dice que es universalmente imposible el que toda división se haga por dos diferencias verdaderas, —y esto es lo que pasa en nuestro caso; puesto que las inteligencias carecen de género subalterno— como Santo Tomás nos lo atestigua en el tratado *De Natura Generis* (cap. V)[319] porque su perfección no proviene de uniones plurales de diferencias, al modo de la perfección de las especies en lo inferior, a las que no basta un género común y una diferencia —todas ellas están contenidas inmediatamente bajo un género. De modo que, si su género ha de descender a especies con verdaderas diferencias habría de hacerse una división multimembre, desconocida por nosotros; si ha de ser contraído por una división bipartita, necesariamente una de las diferencias ha de ser no verdadera, porque es privativa; la otra, por la debilidad de nuestro entendimiento, impotente para ascender a diferencia alguna propia de ellas, también necesariamente será no verdadera. Tales, pues, fueron las diferencias señaladas en el texto, a saber: mas perfecto, menos perfecto. Con ello queda patente la respuesta a la objeción, una vez declarada la imposibilidad de la mayor en universal. Empero lo que dice Boecio no es obstáculo, pues aunque diga que toda división se reduce a una bimembre, no dice, sin embargo, que toda división bimembre se haga por diferencias verdaderas de los inferiores a comprender por tal división.

[*TEXTO*]

De una tercera manera se halla la esencia en las sustancias compuestas de materia y forma, en las que el "ser" está recibido y es finito, por lo cual además tienen de otro el "ser", y además su naturaleza o quididad está recibida en materia sellada, y por esto son finitas superior e inferiormente y en ellas, por la división de la materia sellada, es ya posible la multiplicación de individuos dentro de una especie. Cómo se halla, en estas sustancias, la esencia respecto de los intencionales lógicos, se dijo anteriormente.[320]

[*COMENTARIO*]

134. En esta cuarta y última parte del capítulo recopila *cuatro* puntos referentes a las esencias de las sustancias compuestas.

319. *Opusc.* 39 (cap. 5, alias cap. 3); Vivès, XXVIII, 9-10.
320. Cf. anteriormente cap. IV.

El primero es: que su *ser* es limitado, porque lo tienen de otro, ya que es realmente distinto de ellas; y por esto se distinguen primariamente del primer ente, cuyo *ser* es infinito e idéntico realmente con su quididad.

El segundo es: que la esencia de ellas está recibida *en* materia sellada; están, pues, siendo en éste o en aquél, determinadas a aquí y ahora, al modo que lo formal por su material.

El tercero, que de estas dos se sigue cual corolario, es que son finitas superior e inferiormente. "Superiormente" por cierto, porque tienen *ser* limitado, y su esencia está terminada por el *ser* mismo, al que, cual a superior, se adunan. "Inferiormente", porque sus formas están recibidas *en* la materia y ellas mismas terminan en éste o en aquél, a los que se refieren cual inferiores, a causa de que son recibidas en la parte material según estas o estotras condiciones materiales.

El cuarto es que su esencia es multiplicable numéricamente en cada especie a causa de la división de la materia sellada.

Por estos tres puntos se diferencian de las inteligencias, colocadas en el segundo orden, que, por inmunes a la materia e infinitas, no admiten inferior alguno a la par de ellas.

Y así se termina el tratado segundo de este libro.

CAPITULO SEPTIMO

[*TEXTO*]

Resta por ver cómo está la esencia en los accidentes; cómo se halle en todas las sustancias queda dicho. Y porque, como queda dicho, la definición indica la esencia, los accidentes han de tener esencia del mismo modo que tengan definición. Mas tienen definición incompleta, porque no pueden ser definidos si no se pone al sujeto en su definición. Y esto es así porque no tienen en sí mismos un ser, independiente de por sí del sujeto, sino a la manera como de forma y materia resulta un ser sustancial, así de accidente y sujeto resulta un ser accidental. Por lo cual ni siquiera la forma sustancial tiene esencia completa ni la tiene la materia porque en la definición de forma sustancial ha de ponerse aquello de quien es forma, y así su definición se hace por adición de algo que está fuera de su género, cual en el caso de la definición de forma accidental, al modo que también en la definición de alma pone el cuerpo el naturalista, quien considera el alma solamente en cuanto es forma del cuerpo físico. Sin embargo entre las formas sustanciales y accidentales hay tanta diferencia porque, al modo como la forma sustancial no tiene, de por sí, ser independiente de aquel a quien adviene, tampoco lo tiene aquel a quien adviene, a saber: la materia; y por esto de la unión de ambas resulta aquel ser por el que la cosa subsiste de por sí, y de ellas hácese algo de por sí uno, por lo cual de su unión resulta una cierta esencia. Así que, aunque la forma, considerada en sí misma no tenga razón completa de esencia, es, no obstante, parte de una esencia completa. Mas aquello a que adviene un accidente es ente completo en sí mismo, consistente en su ser, que, naturalmente, precede al accidente que sobreviene; y por ello el accidente sobreviniente no causa, por su unión con aquel al que sobreviene, aquel ser en que la cosa subsiste, por el que la cosa es ente de por sí; sino que causa un cierto ser secundario sin el cual puede concebirse que la cosa subsistente es ser, —así como lo primario puede entenderse sin lo secundario o el predicado sin el sujeto. Por lo cual de accidente y sujeto no resulta algo uno de por sí, sino algo accidentalmente uno; y por ello de su unión no resulta una cierta esencia, como resulta de la unión de forma con materia, por lo cual el accidente no tiene ni razón de esencia completa ni es parte de esencia completa, sino que al modo que es ente "según cómo", así tiene también "según cómo" esencia.

[*COMENTARIO*]

135. En este tratado tercero, contenido en un único capítulo, se trata de los accidentes, para que, en el ámbito de ente, nada quede sin tocar. Se divide en *tres* partes, de las cuales en la *primera* se declara qué significa "esencia" en los accidentes. En la *segunda* se trata de la diversidad entre accidentes y sustancias, y de la de ellos entre sí. En la *tercera*, de cómo se hallan respecto de los intencionales lógicos. Se declara, pues, lo primero con esta conclusión: los accidentes tienen esencia incompleta. Se prueba así: todo lo que tenga definición incompleta tiene esencia incompleta; los accidentes tienen definición incompleta; *luego*, etc. La mayor es patente porque la esencia es lo indicado por la definición, como se dijo al principio del libro.

La prueba de la menor es: lo que se define necesariamente por algo que está fuera de su esencia tiene definición incompleta, ya que la definición de los tales no se completa por algo intrínseco, sino que necesita de aditamento extrínseco. *Es así que* los accidentes se definen necesariamente por algo que está fuera de su esencia, ya que ha de ponerse en su definición el sujeto, como se dice en VII *Metaph.* (text. com. XI);[321] *luego* los accidentes tienen definición incompleta.

Para manifestar más evidentemente la menor, Santo Tomás compara los accidentes con las formas sustanciales según conveniencia y diferencia; así, pues, quedará claro en qué sentido los accidentes tengan esencia incompleta. Dice que *los accidentes convienen con las formas sustanciales en tres cosas: primera:* en que ninguno de los dos tiene ser absoluto respecto de sujeto e independiente de recipiente, sino que, así como de forma sustancial, unida con materia, surge un *ser* común a ambas, así de la unión de accidente y sujeto resulta un *ser* común a ambos;

321. Aristóteles, *Metaph.* Z 1030 a 30 (Didot, libr. VI, c. 4, n. 9). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VII, 1.4; Vivès, XXIV, 626; Cathala, n. 1335-1336.

ya que de la unión de blancura con nieve resulta un *ser* por el que blancura existe y nieve es blanca.

Segunda: convienen en que ninguno de los dos tiene esencia completa, porque la esencia de ambos se refiere esencialmente a otro, como a recipiente; ya que la forma sustancial es esencialmente entidad perfectiva de la materia y el accidente es esencialmente entidad cualificativa del sujeto.

Tercera: convienen en que ninguno de los dos tiene definición completa dentro de sus propios términos, sino por aditamento; al modo pues, como en la definición de accidente hay que poner a su sujeto, que está fuera de su género, parecidamente en la definición de forma sustancial hay que poner el recipiente, a saber: la materia que está fuera de su propio género, pues el género de la forma es el de acto, como consta claramente por II *De Anima*,[322] mas como ente se divide en acto y potencia, es claro que la materia está contenida bajo potencia; y consiguientemente está fuera de acto, que es el género de la forma; señal de esto es lo que Aristóteles hizo,[323] al definir al alma, poniendo en su definición "cuerpo físico orgánico" que es la materia propia del alma en cuanto es ella perfección de cuerpo físico. Mas añadió esto para que no te extrañes de que, en la definición de alma, no se ponga "materia", —a pesar de ser el alma forma sustancial— sino "cuerpo físico"; esto es así porque el físico no considera al alma en cuanto forma sustancial, sino en cuanto alma que, en cuanto tal, preexige un cuerpo físico, como materia propia. Saca de esto que considerar el alma intelectiva en cuanto tal, según su quididad completa, no es tarea del físico, como también lo consigna Aristóteles en el libro I *De Partibus Animalium* (c. 1).[324]

Se diferencian en cinco puntos:

Primero: porque el recipiente de la forma sustancial no tiene *ser* de por sí sin el *ser* de la forma, en esto, pues, se conforma con su forma; al modo, pues, como la forma sustancial no tiene *ser*, independientemente del *ser* de su accidente. La razón de esta diferencia consiste en que el recipiente de la forma sustancial es ente en pura potencia; mas el recipiente de la forma accidental tiene *ser* en acto.

Segundo: se diferencian porque de la unión de forma sustancial con su recipiente emana *ese ser* por el que la cosa misma subsiste o es simplemente; mas de la unión de forma

322. Aristóteles, *De An.* B 412 a 9 (Didot, libr. II, c. 1, n. 2).
323. Aristóteles, *De An.* B 412 a 27 (Didot, libr. II, c. 1, n. 6).
324. Aristóteles, *De Post. An.* A 641 a 32 y sg. (Didot, libr. I, c. 1).

accidental y sujeto fluye un *ser* por el que la cosa es "según cómo". Y esta diferencia se origina de la primera: de que el recipiente de la forma sustancial carece de por sí de *ser:* de ese *ser* que de la forma fluye y por el que *es* primariamente; al contrario, porque el sujeto del accidente goza de *ser* propio, por la aceptación del accidente adquiere *ser* tal, y no *ser* simplemente, pues ya lo tenía. Y así, según esto, lo primero puede ser entendido sin lo segundo, ya que la sustancia puede separarse del accidente, como se dice en VII ***Metaph.*** (text. com. IV).[325]

Se diferencian en *tercer* lugar, porque de la composición de forma sustancial con su sujeto resulta algo uno de por *sí*. Mas de la composición de accidente con sujeto no resulta sino algo uno accidentalmente. Procede esta diferencia de la segunda, pues de que de la forma sustancial resulte algo simplemente *ser* por el que la cosa sea una propiamente, ha de resultar algo simplemente uno por el que la cosa sea una propiamente, ya que "uno" sigue a "ente". Mas de que sujeto y accidente tengan dos *ser*, resulta que no pueden hacer algo uno propiamente, por la misma razón, a saber: porque uno sigue a ente, así que no puede ser que uno propiamente siga a ente por accidente.

En *cuarto* lugar se diferencian porque de la unión de forma sustancial y materia resulta una tercera esencia, a saber: una entidad. Mas de la unión de accidente con sujeto no resulta entidad tercera alguna. Empero esta diferencia se origina de la tercera, ya que siendo la esencia lo significado por la definición, cual lo definido por ella, —mas lo definido ha de ser uno propiamente, según Aristóteles en III ***Metaph.*** (text. com. XVI);[326] y porque de accidente y sustancia no resulta algo propiamente uno, se sigue que tampoco resulta una esencia una; y al contrario, porque de forma sustancial y materia hácese algo uno propiamente, resulta una tercera esencia.

En *quinto* lugar se diferencian porque la forma sustancial, aunque no sea esencia completa, es, sin embargo, parte de una esencia completa; mas el accidente ni es esencia completa ni parte de esencia completa. Se sigue esta diferencia quinta de la cuarta, pues si de forma y materia resulta una tercera esencia, la forma será parte de ella. Mas si de accidente y sujeto no resulta esencia alguna, no puede ponerse a un accidente cual parte de esencia alguna. Y así es el accidente ente incompleto y "según cómo"; y por consiguiente tiene esencia y definición incompletas. Y no te preocupe el que la forma sustancial no sea

325. Aristóteles, *Metaph.* Z 1028 a 33 (Didot, libr. VI, c. 1, n. 6). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VII, 1.1; Vivès, XXIV, 612; Cathala, n. 1257.
326. Aristóteles, *Metaph.* Z 1030 b 7 (Didot, libr. VI, c. 4, n. 10).

independiente de sujeto y que no tenga *ser* sin la materia, mientras se diga —como ya anteriormente se dijo— que el alma intelectiva es independiente de la materia y que, separada de ella, realmente permanece, pues esto es simplemente verdadero.

Para verificar lo que acabamos de decir basta con que el alma intelectiva informe esencialmente la materia y que sea indisoluble según su *ser* quiditativo de la manera que lo expresa su definición; y basta con que la forma sustancial en cuanto tal no tenga un tal *ser* de existencia actual que se suelte e independice de la materia, aunque, por otra razón, convenga esto a alguna forma, por ejemplo: porque es intelectiva; hablamos, pues, de forma de arte sustancial en cuanto tal.

Acerca de lo supradicho hay muchas dudas; es dudosa la cuarta conveniencia: si es verdad lo que allí se dice, a saber: que las esencias accidentales no son esencialmente independientes de un recipiente. Y a esta duda acompaña otra sobre la tercera conveniencia, a saber: si los accidentes se definen necesariamente por el sujeto.

Acuden también cuestiones acerca de las diferencias señaladas. Y la primera, por cierto, hace dudar de ambos miembros y de su raíz, a saber: si la forma sustancial sea acto tan sólo de la potencia pura; y si la forma accidental sea recibida en un ente en acto.

En cuanto a la segunda diferencia la duda es: si los accidentes tienen existencia propia, distinta realmente de la existencia sustancial; y, de nuevo, una duda más: si una sustancia, sujeta a accidentes, puede concebirse sin accidente alguno.

[CUESTION XVI]

[*Si la dependencia de un sujeto es de esencia del accidente*]

136. Sobre la *primera duda*, una vez declarado el título, se aducirá *primeramente* la opinión de Escoto.

Segundo, la de Santo Tomás.

Tercero, se responderá a los argumentos en contra.

Es, pues, el sentido de la primera duda: si es de esencia de accidente la dependencia de un sujeto; de lo que, bajo palabras especiales, se duda cuando algunos preguntan si la inherencia aptitudinal es de esencia de accidente. Escoto, en IV *Sent* (dist. XII, q. 1), decide esta cuestión respecto de los accidentes absolutos, a saber: cantidad y cualidad; y dice que quienes lo ponen en duda ignoran el quid del nombre mismo de "inherencia", y se contenta con una sola razón para probar que es imposible el que una inherencia cualquiera sea de esencia de accidente, así: ninguna relación entra en el concepto formal de una cosa absoluta; toda inherencia es relación; *luego* ninguna inherencia entra en el concepto formal de una cosa absoluta.

Reforma él mismo esta razón de otra manera, así: lo que es esencialmente para sí no incluye en sí esencialmente alguna referencia, según Agustín[327] (VII *De Trinitate*, cap. II); *es así que* un accidente absoluto es para sí; *luego*, etc.

Otros confirman esta misma razón así: todo lo denominado "relativamente" es algo, aparte de la relación, pues el fundamento de la relación es algo diverso formalmente de la relación. *Es así que* un accidente absoluto, piensa en la cualidad, se denomina relativamente "inherente"; *luego* es algo absoluto, aparte de la inherencia.

Además: la inherencia aptitudinal es de esencia de accidente; *luego* cantidad y cualidad no son géneros generalísimos. Vale la consecuencia, porque en tal caso de cantidad, cualidad y demás accidentes podría abstraerse un concepto común quiditativo de la misma razón en todos ellos, inferior al concepto de ente y superior a los nueve géneros, a saber: *"ser en"*; y así, por ser género todo concepto tal, los nueve géneros de accidente no serán generalísimos, pues tendrían un género superveniente.

Mas es sentencia de los tomistas que la inherencia aptitudinal es de esencia de accidente, y que no es relación.

Hase de saber, pues, que algo es absoluto o relativo de dos maneras; a saber: *respecto de* sujeto y *respecto de* término. Es absoluto respecto de sujeto un ente que no ha nacido para ser recibido *en* otro, cual la sustancia. Es relativo respecto de otro, como sujeto, lo que esencialmente ha nacido para ser recibido en otro, cual todo accidente.

Absoluto respecto a término es lo que formalmente no se refiere a otro precisamente como a término *al que*, —cual la sustancia, cantidad y cualidad. Relativo respecto de término es lo que formalmente se refiere a otro, precisamente como a término *al que*, —cual el predicamento de relación. En esto, pues, una relación perteneciente al predicamento de relación se diferencia de otras referencias de los demás géneros, —llamados por algunos transcendentes—: en que la referencia perteneciente al género de *a algo* es esencialmente *a algo*, no como recipiente o causa eficiente o final o formal, sino, precisamente *a algo*, en

327. S. Agustín, *loc. cit.*, P.L., t. XLII, col. 936.

cuanto término, pues uno de los relacionados no es ni forma ni fin ni eficiente del otro, sino es término. Por lo cual Alberto Magno[328] dice que uno de los relativos no se ha de definir *por* el otro, sino *hacia* el otro, porque "por" denota causalidad. Mas la referencia en los demás géneros —que, por penuria de vocabulario, se llama "referencia"— es respecto de otro, mas como sujeto, o materia o forma o algo así, —y de este modo la materia dice esencialmente respecto a la forma, y al revés, cual acerca de la conmensuración del alma intelectiva se dijo anteriormente. Por importar, pues, inherencia aptitudinal uno respecto a otro, en cuanto recipiente, decimos que no es del género "relación", sino que está identificada con cualquier género, e indica unas veces un ente absoluto; otras, relativo. Por lo cual nada impide el que la inherencia aptitudinal sea de esencia de un accidente absoluto, porque es un respecto. Más aún: de que un accidente sea absoluto, no respecto a un sujeto, sino a un término, se sigue que es de su esencia una dependencia esencial respecto de sujeto, que es lo que declara "inherencia aptitudinal". Se demuestra que nuestra posición es cónsona con la razón, porque al modo que *ser hacia* constituye a la relación, así *ser en* constituye al accidente en general; ya que por *ser en* se contrae el ente a los nueve géneros de accidentes; y, por ello, así como *hacia* es de esencia de la relación, así *en* es de esencia de accidente. Por lo cual Simplicio, en el comentario a los *Predicamentos,*[329] dice que *ser en* no constituye ningún género, sino que abarca todo accidente. Y se confirma porque, si la inherencia aptitudinal no fuera de esencia de accidente, podría concebirse, con definición completa, a accidente, sin la inherencia aptitudinal, puesta en su definición, lo que es imposible, ya que ha de tener él mismo, en su definición, dependencia esencial del sujeto, explicada por "inherencia aptitudinal", en otro caso no hacía falta para la definición "sujeto". Además: en muchos lugares[330] dice Santo Tomás que la definición de accidente es ésta o algo así: cosa que ha de "estar siendo en" otro.

Esto en cuanto a lo segundo.

137. A la primera duda en contra se responde que la menor de la primera razón es falsa; y parece que Escoto se engañó porque no vio la diferencia entre "respecto en" y "respecto hacia", pues "respecto en" no es relación, porque aunque tal respecto se termine *hacia* el sujeto, y consiguientemente el sujeto sea término, sin embargo no termina en él como

328. S. Alberto, *In Metaph.* L. V, tract. III, c. 8; edic. cit., t. VI, pg. 338.
329. Simplicio, *In Praedicament.* c. 3, edic. cit., p. 20.
330. *In Sent.* L. IV, dist. XII, q. 1, art. 1, a. 2, *quod* IX, art. 5, a. 2; *Sum. Theolog.*, III P. LXXVII, art. 1, a. 2.

término, sino como recipiente de él; y aquí hase de notar bien esto: que es diverso decir "A es término de tal respecto" y decir "A, en cuanto término, hace de término de tal respecto", como es patente por lo dicho.

Por lo cual está patente la respuesta, tanto a la segunda como a la tercera forma de la misma razón, pues supone siempre que la inherencia aptitudinal es relación.

A la última duda se niega la consecuencia, pues *ser en* es de diversas maneras según en los predicamentos, como lo es *ente*, ya que *en* es análogo en los nueve géneros de accidentes, al modo que lo es *ente*, respecto de todos los géneros.

Con esto queda patente la solución de la *segunda duda* en que Escoto concuerda con nosotros, en IV *Sent.* (dist. XII), de modo que unánimemente admitimos que el accidente no puede definirse completamente sin adición de sujeto, como ahora se ha probado, y quedará aún más patente cuando hayamos declarado de dónde se tomen en ellos género y diferencia. Lo atestigua también Aristóteles en VII *Metaph.* (text. com. XV y XVII).[331]

138. Porque la tercera duda es demasiado amplia, déjese su discusión para otro lugar, ya que su plenaria resolución habría de llenar muchos cuadernos.

[CUESTION XVII]

[*Si las dimensiones indeterminadas preceden en la materia a la forma sustancial*]

139. Juzgo que no podemos preterir del todo la cuarta duda, ya que tratamos de la naturaleza de accidente. *Tres* cosas se han de hacer:

Primera: exponer la opinión de Averroes.

Segunda: exponer la opinión de Santo Tomás.

Tercera: responder a los argumentos en contra.

En cuanto lo primero hase de saber que Averroes, en el libro *De Substantia Orbis*[332] fundó su opinión, contraria a la nuestra, afirmando que en la materia, que es pura potencia, han de ponerse dimensiones indeterminadas; de lo cual se sigue que no todo accidente está en un ente en acto, cual en sujeto.

331. Cf. Santo Tomás, *In Metaph.* L. VII, 1.4.
332. Averroes, *De Subst. orb.*, I, edic. cit., t. IX, fol. 3 r v.

Muévenle a opinar así muchas razones que conducen a un imposible.

Es la *primera:* la dimensión indeterminada no está en una materia coeterna con ella; *luego* cuerpo proviene de no cuerpo, y dimensión de no dimensión; y consecuencia última: *luego* las formas corporales, esto es: las dimensiones, son mutuamente contrarias y se suceden unas a otras en el mismo sujeto, al modo que en la misma materia se suceden mutuamente las formas sustanciales. El consecuente es imposible; *luego* "de la destrucción del consecuente...", etc. Es patente la imposibilidad del consecuente porque no hay movimiento o mutación alguna hacia cantidad indeterminada, pues el aumento va hacia cantidad determinada. Es patente además porque nada hay contrario a la cantidad, como se dice en *Predicamentos.*[333] Se prueba la consecuencia porque todo se hace de su contrario o de su privativo, como se dice en I *Phys.* (text. com. LXIV)[334] y en V del mismo libro (text. com. VII).[335]

La *segunda* razón es ésta: no haya en la materia cantidad indeterminada; *luego* la materia no puede recibir simultáneamente formas distintas en especies en número. El consecuente es falso a ojos vistas; *luego*, etc. Se prueba la consecuencia porque formas diversas no pueden ser recibidas simultáneamente sino en diversas partes de la materia, mas la materia, antes de recibir la cantidad, carece de partes diversas, ya que la sustancia, excluida la cantidad, es indivisible, como se dice en I *Phys.* (text. com. XV).[336]

La *tercera* razón es ésta: no haya cantidad en la materia cual en sujeto; *luego* la forma se recibe en una materia indivisible si se admite que carece de cantidad. Aún más: una forma, recibida en tal materia, no puede ser dividida. Vale la consecuencia, porque toda división de una forma material preexige diversidad de partes en la materia. Aún más: luego entonces la forma recibida en la materia es eterna y carece de contrario. Vale la consecuencia, porque la temporalidad de la forma sigue a su corruptibilidad, mas ninguna forma es corruptible a no ser que su recipiente tenga diversas partes de las cuales a una informe una forma, a otra otra, ya que cosas que mutuamente se corrompen han de comunicarse en la materia, como se dice en I

333. Aristóteles, *Praedicament.* 5 b 11 (Didot, c. 4, n. 10).
334. Aristóteles, *Phys.* A 190 b 11 (Didot, libr. I, c. 7, n. 11).
335. Aristóteles, *Phys.* E 224 b 35 y sg. (Didot, libr. V, c. 1, n. 7). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.2; Vivès, XXII, 498-499.
336. Aristóteles, *Phys.* A 185 b 4 (Didot, libr. I, c. 2, n. 10). Cf. Com. de Santo Tomás, L. I, 1.3; Vivès, XXVI, 300-301.

De Gener. (text. com. LIII),[337] y entonces se sigue como final que la materia no recibe sino la primera forma, ya que la corrupción de uno es generación de otro, como se dice en I *De Gener.* (text. com. XVII),[338] y por consiguiente carece de contrario.

Esto en cuanto a lo primero.

Aunque en algunos de sus libros[339] Santo Tomás siga esta opinión, sin embargo determinó, cual propia sentencia, lo contrario en I P. (q. LXXVI, art. 6), donde se sirve contra Averroes de esta razón: cuando algo está en potencia para todo acto, mas según cierto orden, recibe primero un acto simplemente tal y después los siguientes. *Es así que* la materia prima está, de suyo, en potencia para todos los actos sustanciales y accidentales, según un cierto orden; *luego* recibe primeramente al acto que sea simplemente primero, después al posterior; *es así que* el acto simplemente primero, aun en el orden de generación, es el de *ser; luego* lo primero que se ha de concebir recibe la materia es el *ser; es así que* el *ser* de la materia es *ser* sustancial, y no le viene sino de la forma sustancial; *luego* la forma sustancial se recibe en la materia antes que cualquier accidente, y así todo accidente posterior advendrá a un ente en acto. Que el acto simplemente primero sea el de *ser*, es patente conforme al libro *De Causis*,[340] ya porque *ser* cuanto presupone *ser*, como parecidamente *ser* cual presupone *ser*, y así de lo demás.

Siguen además a aquella posición muchos inconvenientes, a saber: ente "según cómo" precede a *ser* simplemente; y que ente "por accidente" sea prior a ente "propiamente"; y que la materia tenga con la forma de otro género mayor conexión que con la forma del género propio, de la que la materia es desnudable por cualquier forma sustancial, mas no por cualquier forma accidental; y que hay no sólo tres, sino cuatro principios de la sustancia generable, a saber: materia, forma, privación y cantidad indeterminada, porque no puede fingirse el que sea al menos principio "por-accidente", ya que está unido a un principio que lo es "de por sí", como se afirma de la privación, y, de ser así, debió haber sido enumerada por Aristóteles. Hay que sostener, pues, la opinión de Santo Tomás: que todo accidente está en un ente en acto cual en sujeto; y que por esto se diferencia de la forma sustancial que está, cual en sujeto, en un ente en pura potencia. Esto en cuanto a lo segundo.

337. Aristóteles, *De Gener.* A 324 a 34 (Didot, libr. I, c. 7, n. 11).
338. Aristóteles, *De Gen.* A 318 a 23 (Didot, libr. I, c. 3, n. 7).
339. *In Sent.*, III, *dist.* II, q. II, a. 3, sol. III, a. 1 (edic. Moos, n. 137).
340. Santo Tomás, *In De Causis*, 1.2; Vivès, XXVI, 518-519.

A la *primera* razón de Averroes se responde que el consecuente primero de ella tiene múltiple sentido, a veces verdadero, a veces falso, y por ello hay que distinguir; pues si "de" indica comportamiento de causa material, es verdadero, ya que "cuerpo" se hace de materia que no es cuerpo y que es indivisible en acto, aunque sea cuerpo y divisible en potencia, mas si "de" indica comportamiento de término "desde el que", es falso; pues es necesario que la materia "de la que" se hace inmediatamente el cuerpo tenga, antes de tal instante, corporeidad; y en general, en todo instante de tiempo, es necesario que la materia esté siendo bajo dimensiones; y de esta manera se ha de entender lo que dice Aristóteles en III *Coeli* (text. com. XXIV):[341] que es imposible el que cuerpo se haga de no cuerpo, esto es: después de no cuerpo.

Además: se ha de distinguir "se hace", pues eso de que cuerpo o dimensión "se hace" puede entenderse de dos modos; *uno*, terminativamente, esto es: que "se haga" cual término de algún movimiento o mutación, y de este modo es imposible que "se haga" dimensión. *Otro:* concomitantemente, esto es: que "se haga" cual secuela del término mismo del movimiento o mutación; y de este modo es verdad que cuerpo "se hace", pues ni la generación ni la alteración ni el movimiento local tienen por término la cantidad en cuanto cantidad, aunque el aumento tenga por término la cantidad perfecta. Mas cuando la generación tiene por término propio y primario el compuesto sustancial, se generan consecutivamente sus accidentes inseparables, en cuyo número entra la cantidad que es secuela de la corporeidad sustancial. Hay, pues, una falla en la primera razón de Averroes, porque, concediendo la primera consecuencia, porque de ella se infiere el consecuente en el sentido primero, no vale la consecuencia segunda que supone que las dimensiones se hacen no concomitantemente y por accidente, sino terminativamente; porque de las que se hacen cual términos de mutaciones se verifica el que se corrompen por el contrario, y que se sucedan mutuamente expeliéndose, mas no de aquellas que se hacen consecutivamente, de cuyo número es la cantidad indeterminada.

A la *segunda* razón, se niega la consecuencia, y a la prueba se responde que "diversas formas preexijan diversas partes en la materia" se puede entender de dos maneras; una, que "pre" indique orden temporal, y así es verdad que dos formas cualesquiera, a recibir simultáneamente en la materia, preexigen que la materia esté distinguida en muchas partes inmediatamente antes

341. Aristóteles, *De Coelo*, Δ 302 a 3 (Didot, libr. III, c. 2, n. 12) y 306 a 23 (Didot, libr. III, c. 7, n. 9).

de aquel instante en que tales formas son introducidas en ella, pues la misma parte de la materia no puede simultáneamente disponerse con suficiente alteración para dos formas; pero tal preexigida distinción de partes de la materia no ha de hacerse por dimensiones indeterminadas, inherentes en la materia misma; sino hácese por las dimensiones de los compuestos precedentes.

De *otra* manera puede entenderse "pre"; que indique orden necesario, de modo que en el instante de la introducción de formas haya de haber en la materia primero diversidad de partes, y después formas distintas, y esto es falso; pues, naturalmente, la materia ha de existir antes de tener diversidad de partes; *luego* en aquel y para aquel instante dos formas exigen partes distintas de la materia, mas no las preexigen.

A la *tercera* se responde: que "la forma se divida por división del sujeto" puede entenderse de dos maneras; *una*, que la forma adquiera división por dividirse el sujeto precisamente porque se recibe en una materia predividida; y de esta manera acábase de declarar de qué modo es verdadero y de qué modo es falso. *Otra:* que "la forma se divide según la división del sujeto" porque la forma adquiere tal división por razón de su sujeto, y de esta manera es verdadero, porque la división cuantitativa conviene a la forma sustancial por estar siendo en materia, razón por la cual el compuesto es "cuánto"; al modo, pues, como la cualidad sigue al compuesto por razón de la forma, mas no de manera que la cualidad misma preexista en la forma, cual en sujeto, así la cantidad está siendo en el compuesto por razón de materia, mas no de manera que preexista en la materia; porque, pues, la división cuantitativa no le conviene a la forma sino por razón de la materia en que se recibe, —como lo muestran las formas separadas de la materia—, por eso concedemos que las formas se dividen según la división del sujeto, mas no que tal división preceda a la forma, sino que la acompañe. Con lo cual queda patente la respuesta a todo el proceso de la razón, ya que, asentada en fundamento falso, se derrumba, pues se funda sobre que, en nuestra exposición, se sigue que las formas se dividen según la división del sujeto, lo que es patente no se sigue.

140. Prescindiendo de los argumentos, la quinta duda tiene la parte afirmativa verdadera, según la doctrina de Santo Tomás; ya que, por fluir de toda forma algún *ser* —porque la forma da *ser* a la cosa— necesariamente de la forma accidental fluye un *ser* accidental, al modo que de la blancura, *ser* blanco; de la dulzura, *ser* dulce.

Mas que el *ser* que fluye de una forma accidental no sea el mismo que el *ser* sustancial es cosa clarísima, por las razones

propias de sustancia y accidente, porque el *ser* sustancial es *ser* simplemente de por sí, independiente y primario; mas el *ser* accidental es *ser* "según cómo", en otro, dependiente de sujeto y posterior. El *ser* de la existencia actual del accidente no tan sólo se distingue realmente del *ser* del sujeto actual, sino aun de la esencia misma de la forma accidental de la que proviene, —ya que anteriormente quedó probado que ninguna quididad creada es su *ser* de existencia. Por lo cual la existencia de la blancura no es ni la blancura misma ni la existencia del sujeto, ni la recepción de la blancura en el sujeto, al modo que la existencia de la forma sustancial no es ni la forma misma o la materia o la recepción de la forma en la materia; sino que, al modo como la forma sustancial, recibida en la materia, la perfecciona para que reciban ambas la existencia, parecidamente, la blancura, recibida en el sujeto, lo perfecciona para que reciba el *ser* blanco, de manera que, al modo como la forma es razón de que la materia y el compuesto sustancial tengan *ser*, así la blancura es razón de que el sujeto compuesto de blancura y sujeto tenga tal *ser*, a saber: ser blanco; y al modo que ha de haber en uno tanto *ser* sustanciales cuantas formas sustanciales, así según el número de formas accidentales se multiplica el *ser* accidental, ya que *ser* blanco es algo diverso de *ser* dulce. Yerran, pues, los que atribuyeron a Santo Tomás la opinión referida por Escoto en IV *Sent. (dist. XII).*

141. Acerca de la duda *sexta*, a saber: "si una sustancia, sujeto de accidentes, pueda concebirse sin ningún accidente", hay que declarar, ante todo, la sentencia del santo doctor; después, eliminar un error.

Para entender lo primero, hay que distinguir: de sustancia y accidente *podemos hablar de dos maneras: primera*, en cuanto tales, esto es: de sustancia según la razón de sustancia; y de accidente, en lo que tiene de accidente. *Otra manera:* se puede hablar de sustancia y accidente según la razón de tal sustancia y de tal accidente. *De la primera manera* sustancia es separable de todo accidente, ya que el *ser* sustancial, en cuanto tal, no mantiene conexión alguna necesaria con *ser* accidental, en caso contrario toda sustancia estaría siendo sujeto de algún accidente. *Del segundo modo* la sustancia no puede separarse de todo accidente porque no lo puede respecto del atributo propio, a causa de la conexión necesaria que hay entre sujeto y atributo propio, y no porque el sujeto dependa de él; por lo cual Santo Tomás, en las cuestiones disputadas *De Spiritualibus Creaturis* (a. 11, a. 7) y en las cuestiones *De Anima* (a. 12, a. 7) dice que el sujeto esté sin su atributo propio no es ni posible ni inteligible. Mas en el texto, hablando del ser sustancial y

accidental, en cuanto tales, dice que el sujeto puede estar siendo sin forma accidental superveniente. Mas la naturaleza de la demostración pone de manifiesto que el sujeto no puede estar sin su atributo propio, pues la conclusión que establece la inherencia de su atributo propio en el sujeto ha de ser necesaria y no puede ser de otra manera.

Hay que evitar aquí un error intolerable, que se halla en el cuodlibeto de Antonio Trombeta, al decir que, según Santo Tomás y sus seguidores, el sujeto no es sino causa material respecto de su atributo propio, y que éste es un accidente; de lo que se sigue necesariamente que el sujeto puede estar siendo sin su atributo propio. El fundamento de esta consecuencia es que toda potencia pasiva es potencia de contradicción; *es así que* el sujeto está solamente en potencia pasiva respecto de su atributo propio; *luego* puede tenerlo o no tenerlo. La mayor consta por IX *Metaph.*[342] (text. com. XVII) y se prueba también por razón, así: los distintos atributos, propios de ente, son tales que uno incluye la negación de otro; *luego* potencia incluye la negación de acto, y, por tanto, a la potencia, en cuanto potencia, no repugna estar sin acto; y, por otra parte, puede estar en acto; *luego* toda potencia es potencia de contradicción.

Además: y en favor de lo mismo: posible es medio entre necesario e imposible; *luego*, ya que necesario se refiere solamente a *ser*, e imposible, solamente a no *ser;* posible se refiere a *ser* y a no *ser;* y así toda potencia, ya que de ella se toma lo de posible, es potencia de contradicción.

Además y a lo mismo. La potencia pasiva es potencia para ser, porque puede recibir de otro el *ser*, a saber: del agente; si, pues, de otro recibe el *ser*, prescindiendo del agente, de por sí estará bajo no *ser*. Si, pues, potencia pasiva está, de por sí, bajo no *ser*, mas bajo el agente puede tener *ser*, se sigue necesariamente que es potencia de contradicción, a saber: a *ser* y a no *ser*.

Hállase aquí un error en los principios y en la conclusión. En los principios, porque Santo Tomás, en I P. (q. LXXVII, a. 1) sostiene de intento y prueba que el sujeto es causa de su atributo propio en triple género de causa, a saber: material, eficiente y final, por lo cual es patente el error de la menor. En cuanto a la mayor, aunque sea de Aristóteles, está mal entendida y probada, pues potencia material es doble, una es solamente

342. Aristóteles, *Metaph.* H 1050 b 8 (Didot, libr. VIII, c. 8, n. 11). Cf. Com. de Santo Tomás, L. IX, 1.9 (alias 1.4); Vivès, XXV, 85-86; Cathala n. 1868.

receptiva; otra es no sólo receptiva sino además pasiva, extendiendo el nombre de "pasivo" a todo género de transmutación. Mas potencia solamente receptiva es necesariamente contemporánea con su acto, porque si existiera antes de su acto, habría de recibirlo mediante alguna transmutación y así no sería solamente receptiva respecto de él. Mas una potencia pasiva no es necesariamente contemporánea con ningún acto respecto del que sea pasiva, ya que adquiere todo acto por transmutación y por tanto lo pierde por transmutación, pues todo lo generable es corruptible, como se dice en I *Coeli*.[343] Así que la proposición "toda potencia es potencia de contradicción" ha de ser entendida respecto de potencia pasiva y no de la solamente receptiva. Lo persuaden los sentidos mismos y el texto de Aristóteles, pues a los sentidos está patente que hay en el Cielo potencia receptiva de su figura, y, no obstante, tal potencia no es potencia de contradicción, ya que el Cielo no está en potencia para otra figura. Mas Aristóteles (texto alegado, IX *Metaph.*)[344] dice que el Cielo no está en potencia respecto de movimiento sino tan sólo respecto de los terminales de él; y no obstante consta que el Cielo tiene potencia receptiva de su movimiento; insinuando por ello que hablaba de potencia pasiva, ya que, según ella, el Cielo está en potencia respecto de los terminales de su movimiento. Así que, por no tener el sujeto potencia pasiva sino tan sólo receptiva respecto de su atributo propio —pues no hay mutación alguna intermedia entre él y el sujeto— el sujeto no ha de estar en potencia de contradicción respecto de su atributo propio; y así la conclusión deducida es falsa.

En cuanto a las razones en que se apoya el arguyente para probar su proposición acerca de "toda potencia receptiva", se responde; a la *primera*, diciendo que es verdad que los distintos atributos del ente son tales que uno incluye la negación de otro, porque uno no es formalmente el otro, pues la potencia no es formalmente acto; mas de esto no se sigue: "*luego* cualquiera de ellos puede estar siendo sin otro". A la *segunda* se responde que "posible", en cuanto distinto de "necesario" e "imposible", se toma de potencia pasiva y no de potencia solamente receptiva; por lo cual no se sigue sino que la potencia pasiva es potencia de contradicción, cuando el arguyente debería probar que toda potencia receptiva es potencia de contradicción. A la *tercera* se dice que la proposición primera, allí aducida, a saber: "una potencia lo es para *ser*, porque puede recibir de otro el *ser*", a

343. Aristóteles, *De Coelo*, A 282 b 4 (Didot, libr. I, c. 12, n. 9).
344. Cf. anteriormente nota 342.

saber: del agente, en un sentido es verdadera, y en otro falsa; porque, si "puede" denota "poder", en cuanto distinto de imposible, Aristóteles dice que es falsa, pues su sentido es que precisamente es potencia para *ser*, porque no es imposible el que reciba del agente *ser*; y así el cielo estaría en potencia para el movimiento, ya que lo recibe de otro. Mas si "puede" denota "potencia", en cuanto distinta respecto de *ser* en acto, entonces tal proposición es verdadera, pues precisamente algo está en potencia para *ser*, porque puede tener no *ser*, del que carece; mas como todo acto, posible de obtener por alguna potencia, no se adquiere sino por transmutación, se vuelve a nuestra posición, a saber: que la potencia pasiva lo es solamente para *ser*. Por lo anteriormente dicho es fácil solventar otras razones con que los escotistas prueban la separabilidad de la sustancia respecto de todo accidente, pues asumen proposiciones, cuya falsedad ya quedó manifiesta.

[*TEXTO*]

Mas porque lo que se llame máximo y verdaderísimo en un orden cualquiera es causa de los sus secundarios en tal género, —al modo que el fuego, que está en el colmo de calor, es causa de calor en las cosas calientes, como se dice en II Metaph.—,[345] *por esto la sustancia que es principio en el género de ente, y posee esencia de máxima y verdaderísima manera, ha de ser causa de los accidentes que participan de la razón de ente de manera secundaria y "según-en-qué"*.

[*COMENTARIO*]

142. En la segunda parte de este capítulo, puesto el autor a declarar la diversidad de los accidentes entre sí, declara ante todo cuál sea la causa de los accidentes, para así insinuar las causas de su diversidad, con la conclusión siguiente: la sustancia es causa de los accidentes. Y lo prueba así: el ente que lo sea de máxima y verdaderísima manera es causa de los demás entes; la sustancia es ente de máxima y verdaderísima manera; luego la sustancia es causa de los demás entes; *es así que* tales son los accidentes... La menor es patente a tenor de VII *Metaph.* (al comienzo).[346] La mayor consta por II *Metaph.* (text. com. IV),[347] donde se dice que, en general, lo que sea máxima-

345. Aristóteles, *Metaph.* A 993 b 34 (Didot, libr. I, c. 1, n. 5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.2; Vivès, XXIV; 406; Cathala, 293.
346. A ristóteles, *Metaph.* Z 1028 a 30 (Didot, libr. VI, c. 1, n. 5).
347. Aristóteles *Metaph.* A 993 b 24 (Didot, libr. I, c. 1, n. 5).

mente tal en algún orden es causa de los demás de ese orden, en cuanto tales; al modo que el fuego, que es en el orden de los "calientes" el máximamente caliente, es causa de que los demás sean calientes. Se emplea en el texto el nombre "género", al modo que Aristóteles emplea allí el de "univocación", porque, para que sea verdad esta proposición, se requiere que causa y efecto comuniquen en nombre y razón, aunque sea sólo análogamente la misma; pues no se sigue, "el cielo es causa de todo lo caliente", luego "el cielo es máximamente caliente"; lo que se seguiría si al cielo no le conviniera sólo equívocamente el nombre de "caliente". Porque, pues, sustancia y accidente convienen en el nombre y razón de ente, aunque análogamente, y la sustancia es máximamente ente, por esto es causa de que todos los demás sean entes.

[*TEXTO*]

Lo que, no obstante, pasa de diversa manera, ya que, por ser materia y forma partes de la sustancia, hay accidentes que se siguen principalmente de la forma; y otros, de la materia.

[*COMENTARIO*]

143. Porque los accidentes son efecto de la sustancia en que están siendo y la diversidad de efecto proviene de las causas, señala el autor a priori una diversidad entre los accidentes, procedentes de la diversidad de las partes de la sustancia de las que fluyen los accidentes. Y pone tres distinciones:

De las cuales la primera, con sus divisiones, es: algunos accidentes siguen principalmente a la forma; otros siguen principalmente a la materia. De los accidentes que se siguen de la forma, algunos se comunican con la materia, otros están separados de ella. Mas de los accidentes que se siguen de la materia, algunos se siguen de ella en orden a una forma general, y otros en orden a una forma especial. La razón de la primera división es: ya que cada cosa-obra por estar en acto —y siempre la especie créese que mueve y obra algo, como se dice en III *Phys.* (text. com. XVII)—[348] de la forma han de seguirse operaciones y virtudes operativas; parecidamente, puesto que todo padece y se transmuta por razón de la materia, han de seguirse de ella muchos accidentes de manera que los que están en ella según la diversa complexión de la materia y la someten al movimiento, etc.

348. Aristóteles, *Phys.* Γ 202 a 9 (Didot, libr. III, c. 2, n. 6). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1.4; Vivès, XXII, 391.

Añadió el autor en la primera división lo de "principalmente", a distinguir de "totalmente"; pues ningún accidente es de la sola forma o de la sola materia, sino que todos son del compuesto, —pues, a la intelección misma no sólo concurre el alma sino el compuesto íntegro de materia y forma, que Sortes es el que primariamente entiende. Es, pues, el sentido de la división que de los accidentes algunos se siguen de la forma, no en cuanto causa total, sino principal. Parecidamente, algunos se siguen de la materia, como de causa principal, no total. Porque, siendo causa de todos los accidentes lo que verdaderamente es ente, esto es: la sustancia completa, la causa de todos es el compuesto de materia y forma; mas de algunos la principal raíz lo es la materia. Pues así como en lo artificial algo conviene al compuesto por razón de la forma, y algo por razón de la materia —al modo que cortar conviene a la sierra por razón de su forma; mas la dureza, por razón de la materia—, así también, en lo natural, algo adviene al compuesto por razón de la forma y algo por razón de la materia, al modo que a Sortes sentir y entender le vienen por razón de la forma; pero lo de masculino, por razón de la materia. Cuál sea la regla para discernir los accidentes que se siguen de la forma de los que se siguen de la materia, se señalará más adelante.

[*TEXTO*]

Mas se da una forma cuyo "ser" no depende de la materia, cual el alma intelectual. Empero la materia no tiene "ser" sino por la forma, por lo cual en los accidentes que provienen de la forma hay algunos que no tienen comunicación con la materia, cual el entender, que no se verifica por órgano corporal, como lo prueba el Filósofo en III De Anima.[349] Mas algunos accidentes de los que se siguen de la forma tienen comunicación con la materia, como sentir; mas no hay accidente que se siga de la materia y no tenga comunicación con la forma.

[*COMENTARIO*]

144. Aquí se expone la primera subdivisión, y su causa. Puesto que las virtudes, propiedades y operaciones propias de las formas han de ser proporcionales a las formas mismas, de modo que si la esencia de la forma es dependiente de la materia, su virtud y operación han de depender de la materia, —ya que no son más perfectas que la forma misma de que fluyen: Y si la esencia de la forma es independiente de la materia, ha de tener

349. Aristóteles, *De An.* Γ 429 b 3 (Didot, libr. III, c. 4, n. 5). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1.7; Vivès, XXIV, 157-158; Pirotta, n. 687 y sg.

alguna virtud independiente de la materia, en caso contrario la naturaleza habría-producido en vano una forma independiente, ya que habría hecho una naturaleza elevada sobre la materia para que no pudiera obrar y, por tanto, conseguir su propio fin, ya que cada uno está hecho para su operación propia, como se dice en II *Coeli* (text. com. XVII).[350]

Ahora bien: puesto que hay un doble género de formas sustanciales, dependientes de la materia, —a saber: todas las formas materiales e independientes de ellas, cual el alma humana— por ello hay doble género de accidentes que se siguen de la forma.

Algunos fluyen de una forma independiente de la materia, y éstos fluyen de ella de manera, no obstante, que sean recibidos en el compuesto, como en sujeto; por lo cual se dice que tienen comunidad en la materia, —tales, sentir, vegetar y parecidos.

Mas otros fluyen de una forma independiente de la materia, en cuanto tal, y éstos fluyen de la forma misma de manera que se reciben solamente en la forma cual en sujeto, y, por ello, se dice que no tienen comunicación con la materia, cual entendimiento, voluntad, entender, querer y otros-tales.

Y no creas que por falta de memoria contradecimos lo que anteriormente acabamos de decir, ya que ambas cosas son verdaderas, a saber: que todo accidente es del compuesto, —que es lo que anteriormente dijimos— y que algún accidente es de la forma solamente, —que es lo que decimos ahora—, pues eso de que "accidente *es de* alguien" puede entenderse de dos maneras: *una*, como *de* un principio completo, elicitivo y receptivo; *otra*, como *de* un supósito. De esta segunda manera todo accidente es *del* compuesto de quien sea propio el *ser* y el hacerse, por lo cual el alma no entiende cual supósito, sino Sortes por el alma. Mas de la primera manera algún accidente es *del* alma misma, y algún otro es *del* compuesto, ya que la virtud intelectiva no se halla, cual en sujeto, en alguna parte del cuerpo, compuesta de materia y forma; mas está, cual en sujeto, en la sola esencia del alma; por lo cual en III *De Anima* (text. com. IV)[351] se dice que el entendimiento no es acto de cuerpo alguno. Mas las virtudes sensitivas no están, cual en sujeto, solamente en el alma, sino en determinadas partes del cuerpo compuestas de materia y forma sustancial. Parecidamente: el principio elicitivo completo de la sensación no es la sola potencia del alma, sino el compuesto de órgano corporal y virtud del alma. Mas el

350. Aristóteles, *De Coelo*, B 286 a 8 (Didot, libr. II, c. 3, n. 1). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.4; Vivès, XXIII, 116.

351. Cf. anteriormente, nota 349.

principio elicitivo completo de la intelección es la sola virtud intelectiva; y puesto que una operación inmanente se halla, cual en sujeto, en su principio elicitivo, entender estará en el solo entendimiento, cual en sujeto. Por lo cual Santo Tomás dice en otro lugar que el alma entiende, al modo que el ojo ve; ve cual principio elicitivo completo, pues "ojo" indica el compuesto de órgano corpóreo y virtud del alma. Así que no se contradicen: "todo accidente es del compuesto", en cuanto supósito, y "algún accidente es de sola la forma", como de principio elicitivo y receptivo. Y aunque todo este discurso trate de los accidentes de las sustancias materiales, sin embargo insinúase la naturaleza de los accidentes de las sustancias separadas, ya que es del orden de aquellos accidentes que se siguen de una forma independiente de la materia.

Y nota que, antes de poner la subdivisión del otro miembro, se asigna en la letra del texto la causa por la que la subdivisión de los accidentes, que se siguen de la materia, se diga que unos comunican con la forma, y otros no; y la causa es ésta: que no hay doble materia, una dependiente de la forma y otra no, al modo que hay doble forma; porque la materia no puede estar sin forma, como se probó.

[*TEXTO*]

Mas en los accidentes que se siguen de la materia hay diversidad, pues algunos de ellos se siguen de la materia según el orden que tiene respecto de una forma especial, cual masculino y femenino en los animales, diversidad que se reduce a la materia, como se dice en X Metaph.[352] *por lo cual, en faltando la forma de animal, tales accidentes no permanecen sino equívocamente. Mas algunos se siguen de la materia según el orden que tenga respecto de una forma general; y por ello separada la forma especial permanecen en ella, cual la negrura de cutis del etíope procede de la mezcla de elementos, y no por razón del alma; y por ello permanece en él después de la muerte.*

[*COMENTARIO*]

145. Aquí se pone el otro miembro de la división: de los accidentes que se siguen de la materia, algunos se siguen de ella según orden a una forma general; otros, en orden a una forma especial. Se dice que unos accidentes se siguen de la materia en orden a una forma general si convienen a un individuo de género

352. Aristóteles, *Metaph.* I 1058 b 21 (Didot, libr. IX, c. 9, n. 6). Cf. Com. de Santo Tomás, L. X, 1.11 (alias 1.4); Vivès, XXV, 130; Cathala, n. 2132.

superior más por razón de su materia que de su forma, al modo que este mestizo tiene la negrura del cutis no por razón de la forma de la mezcla, sino porque su materia ha padecido algo especial, piénsese en tal clima donde abunda el calor del sol. Mas se dice que algunos accidentes se siguen de la materia por orden a una forma especial si convienen a un individuo de género inferior o especie más por razón de la materia que de la forma, cual este animal es masculino, no por razón del alma principalmente, sino porque a la materia, dispuesta para el alma, le pasó concomitantemente algo así como que la materia no fue dominada por el acto de un semen vigoroso. Mas es señal de que tales accidentes se han así —a saber: que se siguen de la materia en cuanto ordenada a forma de un género inferior o superior— el que algunos de ellos no permanecen sino equívocamente, ya que la negrura de un hombre vivo y uno muerto es de la misma clase; mas no la masculinidad. No hay otra causa de esto sino que masculinidad se sigue en el animal por razón de su materia propia, y por esto, corrompido el animal y no permaneciendo sino equívocamente, la masculinidad, en cuya razón entra animal, ha de permanecer equívocamente. Mas la blancura, por seguirse de la materia de la mezcla, que permanece en el cadáver con la misma definición, no permanece equívocamente.

[CUESTION XVIII]

[*Si los mismos accidentes permanecen numéricamente en el engendrado y en el corrupto*]

146. Acerca de lo que aquí se dice sobreviene la duda: si la negrura del cutis en etíope vivo y muerto es una y la misma en número; y, en general, si un accidente es el mismo en el engendrado y el corrupto. En esta duda hay que hacer *tres* cosas:

Primera: relatar la opinión de algunos.

Segunda: exponer la opinión de Santo Tomás.

Tercera: responder a las objeciones.

147. *En cuanto a lo primero:* algunos opinan que los accidentes comunes a engendrado y corrupto son los mismos en ambos; entre ellos algunos, apoyándose en ciertas palabras de Averroes, extreman su imaginación con esta distinción: los accidentes comunes a engendrado y corrupto tienen doble manera de ser, a saber: determinada e indeterminada. Llaman accidentes "indeterminados" a las esencias de los accidentes, no delimitadas a tal o cual grado; mas "determinados" llaman a las

esencias de accidentes, delimitadas a este o estotro grado. Los accidentes indeterminados pueden ser los mismos numéricamente en engendrado y corrupto; mas no así los determinados. Por lo cual, al modo que el Comentador sostiene que la cantidad indeterminada es común a todos, así el calor indeterminado lo es y es el mismo es aire y fuego. Se confirma esta opinión con autoridades y razones. Pues Aristóteles en *De Generat.* (text. com. XIII)[353] dice: "En éstos, vgr. aire y agua, si algo permanece en engendrado y corrupto —si ambos son diáfanos o húmedos, etc.— no hay inconveniente, muestra, de que un mismo accidente se halle en engendrado y corrupto". Y en *De Generat.* (text. com. XXV)[354] dice expresamente que en los accidentes compatibles resulta más fácil el tránsito, porque resulta más fácil el que se corrompa uno que dos. También Averroes en el libro *De Substantia Orbis*[355] (no lejos del comienzo) dice que no sólo las dimensiones indeterminadas, a las que llama "simples", permanecen las mismas en el engendrado, sino, en general, todas las cualidades comunes a engendrado y corrupto.

La primera razón de esto es que, si las cualidades que disponen a la materia de la cosa a corromperse para la nueva forma, se corrompen, pregúntase ¿quién saca la forma engendrada? No puede decirse que sea un agente extraño, porque no podría hacerlo sino por cualidades intermedias, introducidas en la materia; mas tales cualidades se corrompen, según el adversario, antes de la introducción de la forma; *luego* resulta que no hay quien saque la forma, —lo que es imposible.

Además: respecto de las cualidades compatibles se pregunta: ¿por quién son corrompidas? , ya que no aparece contrario alguno. Además, parece que en vano se corrompe una cosa en el instante mismo en que ella misma ha de engendrarse.

Además: la figura de cadáver, su organización, cicatriz, y cosas tales, si no permanecen las mismas, se pregunta: ¿quién las engendra? Y porque no puede decirse quién las engendra por modo de secuela, no habrá de haber engendrante alguno. El que no se engendren por modo de secuela, se prueba: algunos accidentes se engendran consecuencialmente precisamente porque el dador de la forma da lo consecuente a la forma. Ahora bien: los accidentes dichos más bien repugnan a la forma que la

353. Aristóteles, *De Generat.* A 319 b 21 (Didot, libr. I, c. 4, n. 4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. I, 1.10; Vivès, XII, 298.
354. Aristóteles, *De Generat.* B 331 a 23 (Didot, libr. II, c. 4, n. 3). Cf. Com. de Santo Tomás, L. II, 1.4; Vivès, XXIII, 355-356.
355. Averroes, *loc. cit.*, edic. cit., t. IX, fol. 3 r v.

signen; signo de lo cual es que, bajo la forma de cadáver, tienden a la corrupción. Esto en cuanto a lo primero.

148. *En cuanto a lo segundo* hay que saber que es opinión de los tomistas la de que ningún accidente es el mismo en engendrado y corrupto; pues esto se sigue necesariamente de nuestros principios. Porque si ningún accidente se halla en la materia como en sujeto, y no se da sino una forma sustancial en el compuesto, es imposible que el mismo accidente permanezca el mismo en número, ya que tal accidente emigraría de sujeto a sujeto y sería el mismo y no el mismo. No traeré por ahora las razones de esta conclusión, porque, para probarla eficazmente, habría que probar aquel principio, a saber: que en el compuesto no hay sino una sola forma sustancial. Pero declararé de qué manera sea esto posible y cómo haya que defender contra los adversarios nuestra posición. Se ha, pues, de saber que *un accidente puede corromperse de cuatro maneras. Primera:* por alteración opuesta por su contrario, cual frío por calor. *Segunda:* por ausencia del agente conservador, cual la luz cesa al ponerse el sol. *Tercera:* por corrupción del sujeto, así la risibilidad se corrompe muerto el hombre. *Cuarta:* por corrupción del término, así la semejanza cesa cuando se destruye el cosemejante. Y porque de cuantas maneras se dice uno de los opuestos, de otras tantas se dice el otro, el accidente se engendra de cuatro maneras: *primera:* por transmutación a manos de un agente semejante a él; —así el agua se calienta por fuego caliente. *Segunda:* por la presecia de un agente del hacerse y del *ser*—, así la luz en el aire hácese por el sol presente. *Tercera:* por generación de sujeto, —así "risible" se engendra al engendrarse el hombre. *Cuarta:* por generación del término—, así mientras Sortes es él solo, blanco; que, por engendrarse otro blanco, surge en Sortes la semejanza.

Aunque de todos estos modos pueda corromperse, en general, un accidente, no obstante ninguno de tales modos, fuera del tercero, conviene a todos los accidentes, pues es común a todos ellos el corromperse, corrompido el sujeto; ya que el *ser* de accidente consiste en *ser-en;* y por ello se señala cual causa suficiente de la corrupción de accidente la corrupción del sujeto. Así que cuando del aire se hace fuego, aunque no por eso se haya de corromper el calor del aire, sino más bien intensificarse, sin embargo porque el aire —que es su sujeto— se corrompe, necesariamente ha de corromperse también el calor mismo, aun sin haber contrario, por sólo deficiencia de sujeto. Por lo cual queda patente de qué manera pecan, —con pecado de falacia de consecuente—, los argumentos que, por carecer de contrario corrumpente las cualidades compatibles y las disposiciones para la forma introducida, infieren el que permanezcan.

Y hase de notar que, cuando un accidente se engendra al engendrarse su sujeto o se corrompe al corromperse el sujeto —por tener esa misma acción un término para ambos: propio para el sujeto y consecutivo para el accidente— no hay que buscar otro generante o corrumpente sino el engendrador o corruptor del sujeto, pues es el mismo agente el que produce a ambos y con la misma operación, al modo que, cuando el fuego engendra del aire fuego, alterando al aire, al final de la alteración corrompe propiamente al aire y consecutivamente al calor introducido y, en general, a todos los accidentes que estaban en el aire, como en sujeto, en virtud de esa necesidad de consecuencia: "que un accidente no puede permanecer sin su sujeto propio"; y en el mismo instante engendra propiamente fuego y consecutivamente un calor, sin ninguna otra alteración intermedia, semejante al calor preexistente a tal instante.

Parecido es el juicio respecto de cantidad y figura y demás disposiciones y accidentes semejantes en engendrado y corrupto, pues todos ellos son producidos concomitantemente, y por ello no hay que buscar más generante que el que engendra al sujeto.

Si consideras lo antedicho verás que concomitantemente y por accidente un semejante es corrompido por otro su semejante, y, al revés que concomitantemente y por accidente, ese mismo accidente puede ser engendrado por uno no semejante. Cuando, pues, dice Aristóteles que en engendrado y en corrupto permanecen los mismos, dice que son los mismos en especie, no en número, —y esto por accidente, pues varía la unidad numeral no por fuerza de la generación sino por corrupción del sujeto. Además: el tránsito es más fácil en los accidentes compatibles, lo que proviene no de la identidad numérica del accidente compatible, sino de su no repugnancia a obrar o padecer, y de que las formas sustanciales —de las que fluyen cualidades semejantes— son más semejantes, pues por los efectos se descubre la naturaleza de la causa. En cuanto a Averroes, si se ha de salvar, glóseselo de igual manera.

149. *A la razón de la opinión contraria se responde, a lo primero:* que el eductor de la forma es, en el último instante, un generador externo, no por razón de alguna acción que de él proceda en tal instante, sino en el término de la acción, al entrar en contacto con la nuda esencia de la materia. Así que cuando se dice: "el agente externo no puede educir la forma, sino por la introducción de cualidades medias", es verdad, mientras obra, mas no lo es cuando está en el término de la acción, pues basta y se requiere que haya alterado para despojar y disponer la materia.

A lo *segundo* se dice que las cualidades símbolas y parecidas son corrompidas propiamente por el corruptor del sujeto al corromperse el sujeto; y no en vano en ese mismo instante adviene su primer no *ser* y el primer *ser* de los semejantes, sino adviene necesariamente por necesidad de la materia, como queda dicho.

A lo *tercero* se dice que figura, cicatriz y cosas tales son productos consecutiva y accidentalmente por quien engendre su sujeto, a saber: el cadáver; y no es verdad que solamente se engendren consecutivamente los accidentes que se siguen de la forma; —que hay muchos accidentes—, que siguen al compuesto por necesidad de la materia —que son, aunque no incomposibles, al menos de alguna manera opuestos a la forma misma, como es de por sí claro. Y por esto digo que figura y cosas parecidas siguen al cadáver por necesidad de la materia, a saber: porque el agente natural no puede corromper totalmente y tan presto disposiciones arraigadas mediante tantas transmutaciones; y por ello las disposiciones siguen siendo semejantes, y porque no hacen nada en favor de la forma del engendrado, por esto apremian la corrupción.

[*TEXTO*]

Y porque cada cosa se individúa por la materia y se coloca en género o especie por su forma, por esto los accidentes que se siguen de la materia son accidentes del individuo, por los que los individuos de la misma especie se diferencian entre sí. Mas los accidentes que se siguen de la forma son atributos propios o del género o de la especie; por lo cual se hallan en todos los participantes de la naturaleza del género o de las especies; así "risibles" se sigue en el hombre de la forma, porque la risa sobreviene por alguna aprehensión del alma humana.

[*COMENTARIO*]

150. Aquí se pone la segunda división de accidentes que es: unos accidentes lo son del individuo; otros, lo son del género o de la especie.

Se pone entre ellos doble diferencia. La *primera* es que los accidentes del individuo se siguen del compuesto por razón, principalmente, de la materia; mas los accidentes del género o especie se siguen del compuesto por razón de la forma. La *segunda* es que los accidentes del individuo expresan la diferencia entre los particulares de la misma especie. Mas los accidentes de especie o género son necesariamente comunes a todos los individuos de tal especie o género. Ejemplo: masculino y femenino son accidentes individuales, pues se siguen de la materia, y

por ellos se diferencian Sortes y Berta. Mas risible es accidente específico, pues se sigue de una aprehensión intelectiva, y conviene necesariamente a todos los hombres. Se señala además la raíz próxima de la diferencia, cuando se dice que la materia es principio de individuación, mas que por la forma una cosa se coloca en género o especie. De que, pues, la materia es causa de *ser* individuo, en cuanto tal, se sigue que también es ella raíz de los accidentes que se siguen del *ser* mismo individual; y por esto son accidentes del individuo los que se siguen de la materia. Mas por ser la forma principio del *ser* genérico y específico ha de ser también causa de las propiedades y accidentes, consecuentes a especie o género; y así los accidentes de especie o género se siguen de la forma. Empero la razón de la segunda diferencia es que, por convenir, tanto en la forma específica como en la genérica, todas las cosas contenidas bajo ellas, las propiedades de ellas han de ser también comunes a todas. Mas por diferir según la materia los individuos, los accidentes materiales han de ser precisamente los que hagan diferir entre sí a los particulares mismos, a fin de que los efectos respondan proporcionadamente a sus causas.

Dos dudas acuden aquí acerca de la letra del texto: *primera*, en qué sentido es verdad que los accidentes, consiguientes a la materia, sean los que hacen diferentes a los individuos de la misma especie, ya que la cantidad sigue a la materia y, no obstante, es común a todos los individuos corporales e inferiores.

La segunda duda es en qué sentido se verifica que los accidentes consiguientes a la materia no sean atributos propios del género o de la especie, ya que masculino y femenino siguen a la materia, y, no obstante, son atributos propios de animal, por lo cual "animal" entra en su definición, como consta por X *Metaph.* (text. com. XXV).[356] Parecidamente, la cantidad parece ser atributo propio de cuerpo, del predicamento "sustancia", y, sin embargo se sigue de la materia.

Para evidencia de lo primero sabe que aquellas palabras, a saber: "los accidentes consiguientes a la materia son los que diferencian a los individuos" no han de ser entendidas uniformemente sino de diversas maneras, pues los individuos se diferencian en accidentes materiales de dos maneras: o porque uno de ellos tiene uno y otro distinto, o porque ambos tienen el mismo accidente, mas de diverso modo, vgr. Sortes y Berta se diferencian por masculino y femenino, por lo cual aquél tiene la

356. Cf. Santo Tomás, *In Metaph.* L. X, 1.11 (alias 1.4); Vivès, XXV, 129 sg.; Cathala, n. 2177 y sg.

masculinidad, y ésta la femineidad. Se diferencian además por sus cualidades, no porque él sea cuantitativo y ella no, sino porque no lo son de igual manera, pues jamás hay dos cosas cuántas enteramente semejantes, ya que necesariamente se diferencian por sus posiciones propias. Así que, aunque la cantidad sea común a todos los individuos, por no convenirles uniformemente resulta ser lo que los hace diferentes del segundo modo, y esto basta.

Para entender lo segundo hase de notar que los atributos propios de los géneros son de dos clases; algunos les convienen por razón de la forma genérica y otros por razón de la materia. Los consiguientes a la forma se llaman aquí atributos de los géneros, mas no los que los siguen por su materia, ya que la naturaleza del género es tal por su forma, y no por su materia, pues es animal por su forma, y no por su materia. Por lo cual y referente al caso, siendo la sensibilidad atributo propio de animal por razón de la forma, y siéndolo masculinidad y femineidad por razón de la materia, movidos por diversas razones, Aristóteles, en *Metaph.*, y Santo Tomás aquí hablaron de diversa manera, porque por ser atributo propio del animal por razón de la materia se la llamó allí atributo; mas porque no lo es por razón de la forma, no se denominó atributo propio.

Parecidamente se ha de decir respecto de la cantidad, porque sigue al cuerpo por razón de la materia, ya que le sigue en cuanto que es divisible en potencia, lo que no es sino por la materia, como lo pone de manifiesto la indivisibilidad de las cosas inmateriales. Y advierte que esta segunda división de los accidentes no se diferencia de la primera por miembros dividentes, ya que los miembros de la una lo son también de la otra, sino por razón, porque aquella división está tomada de sus raíces primarias, a saber: materia y forma; empero estotra, de los sujetos a que pertenecen, a saber: género, especie y diferencia.

[*TEXTO*]

Además hase de saber que a veces los accidentes son producidos por los principios esenciales según acto perfecto; así el calor en el fuego que siempre está caliente en acto; mas otras veces, sólo en cuanto aptitud, recibiendo los accidentes su complemento de un agente exterior, así la diafanidad en el aire, que es complementada por un cuerpo exterior luciente; y en este caso la aptitud les es inseparable, mientras que el complemento que procede de algún principio exterior a la esencia de la cosa o que no entre en su constitución resulta separable, —así el ser movido y otros tales.

[*COMENTARIO*]

151. Pónese aquí la tercera división de accidentes: algunos son producidos por los principios esenciales del sujeto según acto perfecto; otros, solamente según aptitud. Dice que son producidos según acto perfecto por los principios esenciales aquellos accidentes que fluyan de los principios intrínsecos del sujeto según sus actualidades, —así el calor en el fuego. Mas dice que son producidos según acto imperfecto, o solamente según aptitud, los que no proceden de los principios esenciales del sujeto sino según ciertas incoaciones, así el moverse hacia arriba en el fuego procede de sus principios según incoación, —piénsese en su levedad. Se diferencian además en que los primeros son inseparables de sus sujetos tanto según sus aptitudes como según ellos mismos. Mas los otros son ciertamente separables ellos, pero no sus aptitudes, pues, mientras el fuego permanezca, son inseparables de él la aptitud para el calor y el calor mismo. Empero el movimiento ascensional no está siempre en el fuego. Pero la aptitud para tal movimiento, a saber: la levedad, es inseparable de él. Y la causa de esto es que en aquéllos la actualidad misma fluye de solos los principios esenciales; mas en estotros fluye tan sólo de los principios esenciales la aptitud. La actualidad misma ha de advenir de otro, a saber: de un coadyuvante extrínseco que u obre o no impida, como está claro en el ejemplo aducido del movimiento ascensional, que no es intrínseco al fuego, sino que es intrínseco en algún coadyuvante extrínseco que remueva el obstáculo; y respecto de la diafanidad, que no está en acto en el aire, a no ser que coadyuve extrínsecamente el iluminante, ya que la luz es acto de lo diáfano según acto, como se dice en II *De Anima* (text. com. LXIX).[357] Saco una causa más profunda de esta división de I-II (q. X, a. 1, a II) a saber: que algunos accidentes proceden de los principios esenciales inseparablemente según acto completo. Mas otros, separablemente según acto completo, pero inseparable según aptitud, porque aquéllos se siguen de la actualidad de la cosa; y éstos, de la potencialidad. Lo que entiendo así: cada cosa obra según lo que tiene de acto; padece, según lo que tiene de potencia; así que de la actualidad suficiente de una cosa procede el que en ella se produzca perfectamente un accidente; y por el contrario, de la potencialidad —de que proviene toda insuficiencia— procede el que una cosa tenga en sí un accidente tan sólo aptitudinalmente y tenga que aguardar de otro la actualidad, o que el accidente sea separable en cuanto a actualidad, —que es lo mismo. Más aún:

357. Aristóteles, *De An.* B 418 b 11 (Didot, libr. II, c. 7, n. 2).

puesto que *ser* y bueno siguen a actualidad; y no *ser* y mal, a la potencia, de la actualidad de la cosa ha de proceder necesariamente el que un accidente sea perfecto e inseparable según acto y aptitud; y, por el contrario, de la potencialidad de la cosa han de proceder la incompleción del accidente y su separabilidad en cuanto al acto, pues la separabilidad es, ella misma, un cierto no *ser*, ya que no es sino la negación de consecuencia entre su *ser* completo y el *ser* del sujeto. Entiende esto como antes, a saber: que de la actualidad del sujeto precede la aptitud; mas de la potencialidad, la separabilidad entre accidente y su actualidad. Hase, con todo, de advertir que Santo Tomás no colocó simplemente los atributos que indican aptitudes entre los accidentes que fluyen de los principios esenciales; más bien llamó aptitudes a los actos de esos mismos atributos y aptitudes por ser incompletos. Hizo esto porque la aptitud no tiene de por sí razón de cosa propiamente producida o productible, puesto que ningún productor natural intenta producir una aptitud, sino su acto, porque la risibilidad no hace falta sino para reír; por lo cual la risibilidad es una cierta incoación de risa; por todo lo cual no se pone simplemente entre los efectos de los principios esenciales a la aptitud, sino al acto, porque a lo que tienden los principios productivos no es a la aptitud misma sino a su acto; por lo cual se llama "aptitudes" a los accidentes en acto incompleto.

152.. Antes de terminar el tratado sobre la diversidad de accidentes, se pregunta si todo accidente tiene algún sujeto propio, o si algunos de ellos son tan comunes que no sean propios de ninguno. La razón de dudar es que si todo accidente es propio de alguien, dado que lo propio conviene a todos, sólo y siempre, ningún accidente será separable de aquel en que se hallare, puesto que habría de estar solamente y siempre en su propio sujeto. Se seguiría además que la corrupción de un accidente cualquiera habría de acompañar siempre a la corrupción de una sustancia, al modo que, corrompido lo risible, corrómpese el hombre. La consecuencia es patente: porque corrompido lo propio, es necesario que se corrompa aquel de quien es tal propio; en caso contrario no le convendría siempre. Lo que es falso según nuestra experiencia, y es claro en el caso de accidentes comunes y actos segundos.

Por el contrario: puesto que todo accidente es definible y en su definición entra el sujeto de quien se predica propiamente el accidente, —como es claro por VII *Metaph.*—,[358] todo

358. Aristóteles, *Metaph.* Z 1030 a 30 (Didot, libr. VI, c. 4, n. 9). Cf. Com. de Santo Tomás, L. VII, Vivès, 1.4; XXIV, 626; Cathala n. 1335-1336.

accidente ha de tener un sujeto propio que lo sea de por sí, porque "de por sí" implica "todos, siempre y necesariamente".

Para clarificar esta duda hase de saber que según Santo Tomás en la cuestión *De Virtutibus* (q. I, art. 3) el sujeto tiene triple relación con un accidente propio, a saber: la de sustentante a sustentado, la de potencia a acto y la de principio a principiado, —al modo que el calor del fuego no tiene *ser*, sino sustentado por el fuego, y es forma accidental suya y procede del mismo; según, pues, que algo participe de estas condiciones puede llamarse sujeto de accidente, y en la medida en que se aparte de ellas, se le puede negar el que sea sujeto de accidente. Así que por faltar a la primera, que es la más principal, se dice en IV *Metaph.*[359] que ningún accidente se halla en otro accidente como en sujeto, a saber: porque ningún accidente puede sustentar a otro; la sustancia, que es ente de por sí, hace para los demás de fundamento de ser. Empero, porque algún accidente puede compararse con otro cual potencia a acto; y a veces cual principio próximo a principiado, se concede por ello el que un accidente sea sujeto para otro, de modo que la superficie llámase sujeto del color, porque está en potencia respecto de él, y el dulzor está en lo caliente y húmedo porque caliente y húmedo lo causan.

Así que la duda traída puede entenderse de cuatro maneras: *Primera*, puede entenderse cual pregunta de si todo accidente tiene un sujeto propio cual sustentante; *Segunda*, si tiene sujeto propio cual potencia. *Tercera*, si tiene sujeto propio cual principio. *Cuarta*, si tiene sujeto propio cual sustentante, potencia y principio simultáneamente. Si la pregunta se toma en el primer sentido se responde negativamente, a saber: que todo accidente tenga sujeto propio con razón de sustentante, como lo prueban las razones aducidas en primer lugar; pues hay muchos accidentes que no requieren ningún sustentante propio, sino que de manera común se hallan en muchos, como lo demuestra su separación, porque se separan de la sustancia que los sustenta, permaneciendo ella naturalmente, lo que no puede decirse de los accidentes propios de ella; ya que la misma sustancia, sin mutación suya, sustenta contrarios, como se dice en *Praedicamentis.*[360]

Mas si se duda según el segundo sentido, se responde afirmativamente, a saber: que todo accidente tiene un sujeto propio con razón de potencia propia; ya que todo acto se

359. Aristóteles, *Metaph.* Γ 1007 b 2 (Didot, libr. III, c. 4, n. 14). Cf. Com. de Santo Tomás, L. IV, 1.7 (alias 1.3); Vivès, XXIV, 489; Cathala 630-631.

360. Aristóteles, *Praedicament.* 4 a 29 (Didot, c. 3, n. 22).

ordena a la potencia propia, pues al modo que el acto se ordene a la potencia, así tal acto a tal potencia, y un acto específico a una potencia específicamente. *Ahora bien:* todo accidente es un cierto acto; *luego* todo accidente tiene su potencia propia de la que es acto; por lo cual en III *Phys.* (text. com. X)[361] se dice: la potencia para enfermedad es distinta de la potencia para salud, ya que salud es diversa de enfermedad; y en XII *Metaph.*[362] después de un largo proceso, se prueba que los principios de los predicamentos han de ser proporcionalmente los mismos, porque a cada acto corresponde su propia potencia. Mas si se inquiere segun el tercer sentido, se responde negativamente, a saber: que en todo accidente tiene un sujeto propio con razón de principio propio, porque tener sujeto propio con razón de principio incluye el fluir tal accidente de tal sujeto en el género de causa eficiente, al modo que, respecto de dos efectos, que tengan orden entre sí, la causa eficiente lo es, ante todo, de lo que siga necesariamente a la producción del primero, tanto que el sujeto reciba el accidente como "por lo que" o como "quien". Es patente que no todo accidente fluye de su recipiente como de causa eficiente, sino que muchos de ellos se han de manera puramente pasiva respecto de su recipiente, como es patente en el caso de las especies que se reciben en el medio o en el sentido. Si se entiende la cuestión en el cuarto sentido, es patente lo que se ha de decir; pues se ha de responder negativamente.

Mas hase de advertir que lo que acabamos de decir ha de entenderse de los accidentes, poniendo aparte sus actos y aparte sus aptitudes. Porque hablando de los accidentes, como Santo Tomás habla en la letra, a saber: sin juzgar de las actualidades aparte de las aptitudes, diría que todo accidente tiene, según su radical aptitud, un sujeto propio con razón de potencia sustentante y de principio, aunque no según su actualidad, ya que la aptitud para tal accidente lo es sólo para que fluya, mediata o inmediatamente, de tal grado sustancial, y, consiguientemente para que sea, mediata o inmediatamente, sustentado por tal grado, como en sujeto. Por ejemplo: la luz, según su actualidad y sustancia, aunque proceda de algo extrínseco y sea accidente separable, sin embargo, según su incoación o aptitud radical —a saber: la diafanidad—, es inseparable y fluye de un cierto grado sustancial, común a superiores e inferiores. Y parecidamente, aunque "estar sentado" sea accidente, es propio solamente según

361. Aristóteles, *Phys.* Γ 201 a 34 (Didot, libr. III, c. 3, n. 10). Cf. Com. de Santo Tomás, L. III, 1.2; Vivès, XXII, 386.

362. Cf. Santo Tomás, *In Metaph.* L. XII, 1.6; Vives, XXV, 200 y sg.; Cathala, n. 2500 y sg.

su aptitud y no conviene, naturalmente, sino a ciertos entes, vgr. a tal animal, etc., ya que la aptitud para sentarse fluye de sus principios. Parecidamente: aunque "ver" sea accidente separable, no obstante la aptitud para ver no puede separarse de tal animal. Por lo cual queda patente, respecto de ambas partes, que las razones aducidas concluyen con verdad, mas de diversa manera; pues hablando de los accidentes según sus esencias y actualidades, la conclusión de las razones, aducidas en primer lugar, es admisible, tomando sujeto en razón de sustentante y de principio.

Mas en razón de potencia, es falsa la conclusión, como queda dicho. Ni vale la prueba traída contra este sentido, porque cuando se dice que lo "propio" conviene a "todo, sólo y siempre", se entiende de propio no según su actualidad, sino según aptitud. Y parecidamente, cuando se dice que, corrompido el propio, desaparece el sujeto, se entiende si se corrompe según aptitud, mas no, si según acto, hablando en general; o bien dígase que la inseparabilidad o lo parecido a ello no conviene al accidente en cuanto se refiere al sujeto según razón de potencia propia, sino en cuanto sustentante y principio. Mas hablando de los accidentes según sus aptitudes, es patente en qué pecan las razones. Digo, pues, que ningún accidente es separable al menos según aptitud, sino que es necesariamente coevo con su sujeto y que, corrompido el accidente según aptitud, ha de corromperse el sujeto. Mas la razón aducida en contrario concluye que todo accidente tiene sujeto de quien se predica propiamente según su aptitud, pues "siendo el acto de aquel de quien es la potencia", como se dice en *De Somno et Vigilia,*[363] será el mismo sujeto el que entre en la definición de accidente según aptitud y según acto, al modo que "hombre" ha de ponerse en la definición de risible y de risa. Valen, pues, a la vez estas dos proposiciones: el accidente no tiene, en cuanto a su actualidad, sujeto propio, en que esté solamente y siempre, y sin embargo tiene sujeto propio por el que ha de ser definido, porque para esto segundo basta con que se predique, o en cuanto él o según su aptitud, propiamente de tal sujeto. Mas para lo primero basta con que el accidente no se predique, en cuanto él mismo, propiamente del sujeto.

[*TEXTO*]

Mas hase de saber que, en los accidentes, hay otro modo de tomar género, diferencia y especie, diverso del de las sustan-

363. Aristóteles, *De Somn. et Vig.* 454 a 8 (Didot, c. 1, lín. 33).

cias. Puesto que, en las sustancias, de materia y forma sustancial hácese algo propiamente uno, resultando de su conjunción una determinada naturaleza, propiamente colocada en el predicamento de sustancia, por esto en las sustancias los nombres concretos, que indican el compuesto, se dice que están en "género", al modo de los géneros o especies, cual hombre o animal. De este modo ni forma ni materia están en predicamento, sino por reducción, al modo como de los principios se dice que están en el "género" de principiados. Mas de accidente y sujeto no se hace algo propiamente uno, por lo cual de su conjunción no resulta alguna naturaleza, a la que atribuir el intencional de género o especie; por lo cual los nombres de accidentes, dichos concretamente, no están colocados en predicamentos, cual lo están especies y géneros, cual blanco o músico, sino por reducción, y tan sólo en cuanto se los indica abstractamente, cual blancura y música.

[*COMENTARIO*]

153. En la tercera parte de este capítulo se determina cómo los accidentes se han respecto de los intencionales lógicos; y primero cómo se han respecto de estar siendo en predicamento; después, de dónde se toma en ellos género y diferencia. En cuanto a lo primero pone el autor dos conclusiones, a saber: que los accidentes en concreto no están propiamente en predicamento; mas los accidentes en abstracto están propiamente en predicamento.

Para evidencia de lo cual hay que saber que los accidentes tienen un modo de *ser*, a saber: ser en otro, pues no son si no están siendo en otro. Mas tienen dos modos de ser entendidos; porque el entendimiento ha nacido para dividir lo que en la cosa está aunado. Se los entiende pues, a veces, cointeligiendo al sujeto en que están siendo, y entonces se los entiende por modo de accidente, ya que el *ser* del accidente es *ser* en otro. Mas a veces se los entiende solitariamente, a saber: no cointeligiendo en ellos al sujeto en el que, en realidad, están siendo; y en este caso se los entiende al modo de sustancia, ya que *ser* de por sí, esto es: solitariamente, conviene únicamente a la sustancia, pues los accidentes necesitan siempre de un acompañante. Mas como el modo de significar no se funda sobre el modo de ser, sino sobre el de entender, tienen dos modos de ser significados. Se los significa, a veces, cosignificando el sujeto, y entonces se los significa según el modo de accidente, y dícese que están significados "en concreto", —cual blanco, negro, etc. Mas a veces se los significa cual solos, a saber: sin cosignificar el sujeto, y entonces están significados al modo de sustancia, y dícese que

están significados "en abstracto", —cual blancura y negrura. Así que abstracto y concreto en los accidentes, aunque se diferencian en el modo de significar —esto es: al de cosignificar el sujeto o no cosignificarlo— convienen, no obstante, en la significación misma de forma accidental, pues "blanco" indica, como se dice en *Praedicamentis*,[364] pura cualidad, lo mismo que "blancura"; mas "blanco" indica blancura en sujeto; pero "blancura" indica blancura sin él. Porque, pues, los accidentes en concreto indican todo el conjunto, a saber: blanco, blancura en sujeto; mas este conjunto no es algo uno propiamente, sino uno y ente por accidente; mas lo que se coloca en predicamento ha de indicar algo que sea propiamente uno y ente, —ya que los predicamentos dividen al ente que lo es propiamente (V *Metaph.*, text. com. XVI),[365] por esto los accidentes en concreto no están propiamente colocados en predicamentos. Y ésta es la razón por la que, en el texto, se prueba la primera conclusión, a la que se puede dar la forma siguiente: ningún nombre que indique ente y uno por accidente está propiamente en predicamento; el concreto accidental indica uno y ente por accidente; *luego* un nombre concreto accidental no está colocado propiamente y de por sí en predicamento. Para declarar la menor establécese una diferencia entre concreto accidental y sustancial: el concreto sustancial indica el compuesto de materia y forma, y tal es uno de por sí, y por ello se lo coloca en predicamento, cual género y especie; mas el accidental indica un compuesto de sujeto y accidente, que es uno por accidente, ya que de accidente y sujeto no resulta sino algo uno por accidente, y por ello no se lo ha de poner en predicamento sino reductivamente, de esa manera como a una cosa impura se la reduce a la pureza de su naturaleza.

Y así resulta verdadera la segunda conclusión, a saber: que los accidentes en abstracto admiten predicación en el predicamento de especie y género; en otro caso, hay que excluir enteramente a los accidentes de los predicamentos.

Cuando, pues, oyeres que lo abstracto indica solamente forma, no pienses se dice porque lo abstracto excluye totalmente de sí un sujeto de la forma, pues así es falso; sino porque lo abstracto a causa de su modo de significar —que es lo único por lo que se diferencia de lo concreto— no incluye principalmente un sujeto, sino tan sólo secundariamente y por consecuente, de lo que puede uno convencerse por la conveniencia y diferencia

364. Aristóteles, *Praedicament.* 9 b 9 (Didot, c. 6, n. 11).

365. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1017 a 24 (Didot, libr. IV, c. 7, n. 4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.9; Vivès, XXIV, 539; Cathala, n. 890.

entre ellos respecto del modo de significar, pues convienen en que tanto abstracto como concreto aportan, por su modo de significar, dos cosas, a saber: *quién* y *por lo que*, o sujeto y forma, ya que lo mismo aportan definición y definido, aunque de diferente modo. La definición de ambos aporta las dos cosas dichas, como es claro por un ejemplo, pues llamamos "chatez" curvatura de nariz; y a "chato", nariz curva. Que esto provenga del modo de significar resulta claro porque tanto abstracto como concreto indican pura forma, como nos lo atestigua Aristóteles en *Praedicamentis;* mas se diferencian abstracto y concreto, por la variedad en el modo de significar, en esto: lo concreto indica, principalmente, por su modo de significar, sujeto; y secundariamente, forma. Mas lo abstracto indica forma principalmente; y consecuentemente, sujeto.

Hase de advertir, pues, que se han de manera contraria sujeto y forma respecto de la significación de un nombre concreto y de su modo, pues concreto aporta forma, por razón de su significación primariamente, y sujeto tan sólo por consecuente unión. Empero, en cuanto al modo de significar, indica primariamente sujeto y consecuentemente forma. Signo de lo cual es que en la definición de concreto se expresa primero el sujeto cual género, que es la parte primera de lo definido, y se pone la forma en el segundo lugar, cual semidiferencia; y así decimos que chato es nariz curva. Mas lo abstracto, tanto por la significación como por el modo de significar indica primero forma; pero secundaria y consecuentemente, sujeto. Signo de lo cual es que en su definición se indica primero expresamente forma, cual género, mas sujeto, secundariamente y en lugar de diferencia, como es patente al decir: "chatez es curvatura de la nariz". Procede esta diferencia de que concreto aporta referencia entre sujeto y forma, que comienza por la forma y se termina en el sujeto, como aparece en los ejemplos dados. De que, pues, la referencia aportada por concreto proviene del modo de significar, cual comenzando por él, se sigue que aporta primeramente sujeto, por el que se comienza; y parecidamente, porque la referencia aportada por lo abstracto proviene de su modo de significar, como comenzando por la forma, se sigue que aporta primero forma, de la que se comienza. Mas la causa de esta diversidad es que los concretos fueron inventados para indicar compuestos, a su vez la composición se origina del sujeto. Empero los abstractos fueron inventados para indicar formas, por cierto simples —tal cual se hallan en nosotros—, mas de las que se deriva una denominación del sujeto, por lo cual los concretos suenan a "compuesto"; los abstractos, a formas; mas en cuanto recayendo sobre sujetos. Así que no se dijo eso de

que "lo abstracto indique solamente forma" porque no se acople de modo alguno con sujeto, sino porque, por el modo de significar, no suena a compuesto, ni lo aporta principalmente, cual lo concreto, sino tan sólo extrínsecamente, cual término de la referencia de la forma significada. Advierte aquí que sobre abstracto y concreto de una manera juzga el metafísico y de otra el lógico respecto de cómo se hallen en predicamento; ya que por considerar el metafísico las cosas según sus esencias, mas no según los modos de entender y significar, abstracto y concreto no se diferencian en que a la misma cosa se la indique abstracta y concretamente; pues dirá él mismo que tanto abstracto como concreto están en un género, ya que una cosa entra o sale, por su esencia, de género, metafísicamente tomado, esto es: por la cosa del género, y no por el modo de significar. Por lo cual no dirá el metafísico que blanco sea ente por accidente, sino que lo es este blanco, como queda claro por V *Metaph.* (text. com. XII)[366] y por VII de la misma obra (text. com. XVI).[367] Mas el lógico, que no considera las cosas según sus naturalezas, sino según los intencionales adjuntos a lo primariamente entendido y significado, dirá que lo abstracto está en género, mas no lo concreto, porque la cosa, indicada con un nombre abstracto, puede ser llamada especie, cual blancura; y género, como calor; mas no así lo concreto, por causa de la diversidad en el modo de significar, como queda dicho.

Mas la causa porque la diversidad del modo de significar ayuda al lógico en esta verdad es que el modo de significar precede a las segundas intenciones y de alguna manera las funda, pues aunque tanto el modo de significar como una segunda intención convengan en que siguen la cosa, no en cuanto ella, sino en cuanto entendida, sin embargo el modo de significar sigue a la cosa, en cuanto entendida, antes que la segunda intención, porque el modo de significar no es sino un signo de la cosa entendida; por lo cual al modo que la palabra significativa sigue a la cosa entendida antes que la segunda intención, parecidamente su modo de significar, al modo de entender; al modo que el orden íntegro de lo perteneciente a los nombres de primera intención precede al orden de los que pertenecen a los nombres de segunda intención. Porque, pues, las cosas de segunda intención, en cuanto entendidas y significadas, denominan, mas no de manera absoluta, por esto es compatible el que a la misma cosa, diversamente entendida y significada, se la denomine especie y no especie, y que consiguientemente esté

366. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1017 a 13 (Didot, libr. IV, c. 7, n. 2).
367. Aristóteles, *Metaph.* Z 1030 b 10 (Didot, libr. VI, c. 6, n. 10).

directamente en predicamento y no esté directamente en él, al modo que la misma naturaleza humana, significada con el nombre "hombre", es especie; mas indicada con el nombre "humanidad" no es especie, sino principio de especie.

Por lo cual, y al propósito, de la cosa que el lógico entiende por el nombre de blancura, significada de diversas maneras, se afirma y se niega estar en predicamento. Pues si se la indica en abstracto, por tener en tal caso la denominación de especie, se la coloca en predicamento; mas si se la indica en concreto, por no tener entonces la denominación de especie o género —ya que incluye, por tal modo de significación, una cosa extraña—, se niega que se halle directamente en predicamento. Y porque la intención de Santo Tomás es declarar cómo los accidentes se hallan respecto de las intenciones lógicas, y no lo de a qué género pertenezcan, por esto separó el concreto accidental de los predicamentos.

Por todo lo cual advierte que lo que coloca a una cosa en un predicamento es doble: un modo, como razón de colocarla un predicamento; otro modo, como condición *sine qua non*. La razón para colocar una cosa en género o especie es, tanto según el lógico como el metafísico, la esencia de tal cosa, ya que, por su esencia, la cosa se define dentro de género y especie; mas la condición *sine qua non*, es el modo mismo de significar. En el predicamento de sustancia la condición sin la que la cosa no recibe la denominación de género o especie... es el modo de significar en concreto. Mas en los predicamentos de accidentes la condición *sine qua non* es el modo de significar en abstracto, por lo cual, ya que cuando se dice que a un concreto accidental no lo pone el lógico en predicamento, entiende que esto es por faltar la condición *sine qua non*, mas no por faltar la razón de colocarlo. Y parecidamente, cuando se dice que humanidad —y, en general, un abstracto sustancial—, no está en el género de sustancia, entiende que esto es así por defecto de la condición *sine qua non*, y no por el de razón de ser colocado.

[*TEXTO*]

Y porque los accidentes no se componen de materia y forma, por esto el género no puede tomarse en ellos de la materia, y la diferencia de la forma, al modo como en las sustancias compuestas; sino que el primer género ha de tomarse de su modo de ser mismo, en cuanto que ente se predica de diversa manera, según prior y posterior, de los diez géneros, al modo que a la cantidad se la llama así por ser medida de la sustancia; y a la cualidad, por ser disposición para la sustancia, y así de los demás, según el Filósofo en IV Metaph.[368]

[*COMENTARIO*]

154. Declárase aquí de dónde se toman en los accidentes género y diferencia, en *tres proposiciones*. Es la *primera*: género y diferencia no se toman en ellos de materia y forma. La *segunda* es: el género primero se toma del modo peculiar de ser, por el que el predicamento mismo se constituye en parte del ente. La *tercera* es: las diferencias se toman en los accidentes de la diversidad de los principios propios.

La primera hácese patente así: lo incompuesto de materia y forma no puede tener un género, tomado de materia, y una diferencia, tomada de forma. *Es así que* los accidentes no están compuestos de materia y forma; *luego* no puede tomarse en ellos el género de la materia, y la diferencia de la forma, como se hace en las sustancias compuestas, —cómo haya de entenderse, quedó dicho.

La segunda hácese patente así: el género primero ha de explicar la esencia según la potencia propia que haya en ella, tal como la diferencia última ha de explicar la esencia según el acto último; *es así que* la esencia de accidente tiene, según ese modo por el que se constituye en parte del ente, potencia propia; *luego* de tal modo hay que tomar el género primero. Recuérdese aquí ante todo que "ente" se divide en predicamentos por ciertos modos, tal como el género se divide en especies por diferencias, de manera que, así como las especies se constituyen en su *ser* específico por lo que las hace partes del género, así también los predicamentos se constituyen en el *ser* generalísimo por lo que los haga partes del ente. Y por esto los modos propios, por los que el ente desciende a cualquier predicamento, son los que constituyen los géneros primarios. Son tales modos los de sustantivo, mensurativo, dispositivo, relativo, activo, etc., como se dice en V *Metaph.* (text. com. XIV).[369] Hase de notar en segundo lugar que, por tomarse el género de la cosa de lo que tenga de razón de determinable, el género primero ha de tomarse de la cosa en lo que tenga primeramente razón de determinable; mas tiene una cosa, primeramente razón de determinable, al concebírsela según su primer grado. Mas el primer grado de una

368. Aristóteles, *Metaph.* Γ 1003 a 33 y sg. (Didot, libr. III, c. 2, n. 1 y sg.). Cf. Com. de Santo Tomás, L. IV, 1.1.; Vivès, XXIV, 464; Cathala n. 534.

369. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1017 a 24 (Didot, libr. IV, c. 7, n. 4). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.9 (alias 1.7); Vivès, XXV, 539; Cathala, n. 890.

cosa es el que la cosa adquiere por el modo en virtud del cual reivindica para sí su lugar propio entre las partes del ente. Y por ello el primer género, tomado de tal modo del ente, presenta la cosa en cuanto primariamente determinable; por lo cual se coimplican "tomarse de la cosa, según su potencia propia", —esto es: según lo que adquiere primariamente razón de determinable—, y "tomarse de la cosa según aquel modo por el que es parte del ente". Y así queda patente la razón asumida.

[TEXTO]

Mas las diferencias se toman en ellos de la diversidad de principios que los producen; y porque los atributos propios son producidos por los principios propios del sujeto, por esto se pone en su definición el sujeto en el lugar de la diferencia cuando se los define en abstracto, que es cuando están propiamente en género, —al modo que se dice que chatez es curvatura de nariz; pero sería al revés si se tomara su definición cuando se habla de ellos en concreto, que entonces se pondría en su definición, como género, al sujeto, porque entonces se los definiría al modo de las sustancias compuestas, en las que la razón de género se toma de la materia, —como decimos que chato es nariz encorvada. Parecidamente también, si un accidente es principio de otro, —como acción, pasión, cantidad son principios de "relación". Por lo cual, según esto mismo divide el Filósofo la relación en V Metaph.[370]

[COMENTARIO]

155. *Aquí se pone la tercera proposición*, a saber: que las diferencias se toman en los accidentes de la diversidad de principios propios; y se la declara a posteriori. Pues es signo de que las diferencias se toman de la diversidad de principios propios el que en la definición de "accidente", en abstracto —que son los que tienen propiamente género y diferencias— se pone en el lugar de la diferencia al sujeto. Lo cual sería al revés si los accidentes no se diferenciaran según sus principios propios; precisamente los atributos propios se diferencian entre sí porque se diferencian entre sí los principios del sujeto que los producen.

370. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1020 b 26 (Didot, libr. IV, c. 5, n. 1 y sg.). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.17; Vivès, XXIV, 564; Cathala, n. 1001-1003.

Y porque alguien pudiera impugnar este signo, diciendo que al sujeto propio se lo pone a veces en la definición del accidente propio en el lugar del género y no de la diferencia, por esto a fin de excluir tal objeción se añade: "sería al revés", etc., y quiere decir que, aunque sea así: que a veces se ponga al sujeto en la definición del accidente propio en el lugar del género y no de la diferencia, sin embargo porque esto no se hace sino cuando se define al accidente en concreto —que en tal caso no está en género— esto no va contra nuestra sentencia, porque hemos declarado que los accidentes han de tomar la diferencia de lo que los coloca en predicamento. La causa, pues, por la que en la definición de accidente en concreto se ponga al sujeto en el lugar del género no es la naturaleza misma del accidente —cual si en esencia exigiera por género al sujeto—, sino es su modo de indicar, porque un concreto expresa, por su modo de indicar, el conjunto íntegro, a saber: accidente y sujeto; por lo cual se lo define al modo de las sustancias compuestas, en las que el género se toma de la materia; y la diferencia, de la forma; y por ello al sujeto, que hace de materia, se lo pone en el lugar del género; y a la naturaleza del accidente, que se ha como forma, se la pone en el lugar de la diferencia, y se dice: "chato" es "nariz curva". Mas no pasa así cuando se define al accidente en abstracto, que entonces se pone cual género lo que la esencia misma del accidente determina que le sea género; y se pone en el lugar de la diferencia aquello de que el accidente saca, según su naturaleza, la diferencia específica, a saber: el sujeto propio, y se dice: "chatez" es "curvatura de nariz". Es además manifiesto el que las diferencias de accidentes se toman de la diversidad de los principios propios, no sólo cuando un accidente procede inmediatamente de la sustancia, sino además cuando un accidente es principio propio de otro, pues en tal caso los accidentes producidos toman sus diferencias según la diversidad de los accidentes productores, como es patente en el caso de las relaciones, cuyas diferencias provienen de sus fundamentos o causas, —piensa en acción, pasión, cantidad, como es patente por la división de las relaciones hecha por Aristóteles, V *Metaph.* (text. com. XX).[371]

Por lo cual queda eliminada otra objeción que pudiera hacerse sobre el segundo y tercer atributo propios del mismo sujeto, pues se pudiera objetar cómo puede haber diferencia entre el primer y el segundo atributo propio si se toma la diferencia de los principios de que fluye un atributo propio, ya

371. Aristóteles, *Metaph.* Δ 1020 b 26 (Didot, libr. IV, c. 15, n. 1 y sg.). Cf. Com. de Santo Tomás, L. V, 1.17; Vivès, XXIV, 564; Cathala, n. 1001-1003.

que son los mismos principios de los que fluyen el primero y el segundo. Queda descartada, pues, esta objeción por lo que se ha dicho: que, cuando un accidente es principio de otro, la diferencia del posterior accidente no se toma de la diversidad de los principios remotos, sino de los propios; así que, por ser el primero principio del segundo, no son los mismos los principios propios e inmediatos del primero y del segundo.

[*TEXTO*]

Mas porque los principios propios de los accidentes no siempre están de manifiesto, por esto a veces tomamos las diferencias entre los accidentes de sus efectos, como "congregativo" y "disgregativo" *dícense diferencias de* "color", *causadas por la abundancia o escasez de luz, de lo que provienen las diversas especies de color. Queda pues, patente cómo se halla* "*esencia*" *en sustancias y accidentes y cómo en las sustancias compuestas y simples, y cómo se hallen en ellas los intencionales lógicos universales. Exceptúese al Primero, que es de simplicidad infinita, a quien no conviene la razón de género o especie, y, por consiguiente, tampoco definición, a causa de su simplicidad. En El llega a su fin y final este tratado*

[*COMENTARIO*]

156. Porque, en tercer lugar, se pudiera dudar de lo que se acaba de decir, a saber: que las diferencias de accidentes se toman de sus principios propios, —ya que a veces las tomamos de sus efectos, cual decimos ser diferencias de blancura y negrura "congregar y disgregar la vista"—, por esto, a fin de eliminar tal duda, dijo que esto sucede, no por la naturaleza de los mismos accidentes, sino por nosotros a quienes, por estarnos ocultos los principios de los accidentes, nos es preciso tomar las diferencias de los efectos más evidentes que, de alguna manera, nos insinúen las diferencias verdaderas, cual en el ejemplo aducido; pues la blancura y la negrura se diferencian, a priori, por la abundancia o escasez de luz, pues la luz, presente en un cuerpo opaco, cual en penumbra, constituye la blancura; mas si está muy ofuscada, constituye la negrura. Mas a posteriori se diferencian por congregar o disgregar la vista, pues por esto pasa que disgregue: porque no hay allí suficiente luz, y no al revés. Y porque abundancia y escasez de luz no nos resultan tan patentes cual congregar y disgregar, por esto, en lugar de las diferencias propias, ponemos "congregativo" y "disgregativo", diciendo: "blancura es color disgregativo de la vista"; mas "negrura" es "congregativo de ella". Advierte aquí que no dijo que el sujeto fuera "diferencia de accidente", sino que se pone en lugar de

"diferencia", pues tienen género propio y diferencia propia dentro de su género, que, sin embargo, no pueden ser explicadas completamente sin el sujeto; y, por ello, como se dijo, ha de entrar siempre el sujeto en la definición de accidente.

En último lugar hácese un resumen de lo dicho. Respecto de mis explicaciones quiero declarar que, cuando se hallare no consonar con la verdad, se perdone a mi ingenio y edad, —pues aun estoy en la adolescencia; mas cuando pareciere haber seguido el camino de la verdad, dénse las debidas acciones de gracias al divo Tomás, de quien aprendí lo que hay de verdad.

* * *

Terminan los comentarios de Fray Tomás Cayetano —de la Orden de Predicadores, profesor de Sagrada Teología— al tratado *De Ente et Essentia* del divo Tomás de Aquino.

Año de la salvación cristiana 1495.

INDICE

DEL ENTE Y DE LA ESENCIA
TERMINOSE DE IMPRIMIR EN MARZO DE 1974
EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA
DE CARACAS